

JULIA ANNAS

ANTİK FELSEFE

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 154

DOST

Julia Annas

Daha önce Oxford ve Columbia üniversitelerinde de ders veren Annas, Arizona Üniversitesi'nde "Regents" felsefe profesörüdür.

Annas, Julia
Antik Felsefe
ISBN 978-975-298-538-4 / Türkçesi: Tarık Tansu Yiğit
Eylül 2015, Ankara, 179 sayfa

Kültür Kitaplığı: 154; Felsefe: 31

ANTİK FELSEFE

Julia Annas

ISBN 978-975-298-538-4

Ancient Philosophy
Julia Annas

Türkçesi, Tarık Tansu Yiğit

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi
Sertifika No: 12386
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.
Sertifika No: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Antik felsefe hakkında *çok* kısa bir başlangıç kitabı yazma düşüncesi bir süredir ilgimi çekiyordu. Cesaret verici yorumları ve değerlendirmeleriyle bu isteğimi gerçekleştirmemde payı bulunan Shelley Cox'un yanı sıra, Christopher Gill, Laura Owen, David Owen ve Oxford University Press'teki metin eleştirmenine minnettarım. Cindy Holdere'a da metin düzeltileri için teşekkür ederim. Fazla söze gerek yok; bütün kusurlar tarafıma aittir. *Antik Felsefe*'yi, bugün aramızda olsaydı sayfalar arasında dolaşmaktan keyif alacağını umduğum dostum Jean Hampton'ın anısına ithaf ediyorum.

Giriş

Kısa başlangıç kitaplarının mütevazı hedefleri olmalıdır. Öte yandan, bu yayınlar, okurlara ele alınan konuyu en kestirme yollardan kavrama olanağı tanır ve ayrıntılarla oyalanmadan konunun anahatlarını gözler önüne serebilir. Elinizdeki kitapta, rasyonel ve farklı unsurların birbirini etkilediği kümülatif bir geleneği temsil eden antik felsefenin başlıca özelliklerine dikkat çekmeye çalıştım; felsefeye ilgi duyan okurlar ile antik felsefe geleneği arasında kurulacak ilişkinin bu kitabı okuduktan sonra da devam etmesini umuyorum.

Kitap boyunca, kronolojik sırayı takip eden detaylı bir standart anlatımın yerine, antik felsefe geleneğinin en önemli ve açıklayıcı özelliklerini ele almayı tercih ettim. Böyle bir yöntem izlememin sebebi, kitabın başlangıç düzeyindeki okurlara yönelik kısa bir giriş niteliğinde olmasının yanı sıra, piyasada okurların ilgisini antik felsefeye çekip bu alandaki bilgisini derinleştirmeye yardımcı olacak çok sayıda başka yayının bulunmasıdır. *İleri Okuma* bölümünde yer verilen yayın listesi iyi bir başlangıç noktası olabilir; yolun henüz başındakiler için kaleme alınan referans kitapları, kılavuzlar ve çeviriler, günümüz

okuyucularına hiç olmadığı kadar geniş bir kaynak havuzu sunmaktadır.

Birinci Bölüm'de ("İnsanlar ve Hayvanlar: Benliğimizi Tanımak"), akıl ve duyguların yol açtığı iç çatışmaya ilişkin antik felsefe sorunsalını ele alıyorum. Modern okur, günümüzde kolayca kavranabilen bu konu üzerine, ilgili teoriler hakkında fazla bilgi sahibi olmadan da fikir yürütebilir. Burada, antik felsefe geleneğinin anahatlarını ve bunların kimi çağdaş meselelerle olan pratik ilişkisini açıklamayı umuyorum. İkinci Bölüm'de ("Platon'un *Devlet*'ini Neden Okuyoruz?"), ilk bölümdeki tutumun aksine, modern okuru antik dönem filozofları ve felsefe metinlerinden uzaklaştıran başlıca etmenler üzerinde duruyorum. Bu etmenlerden ilki gerçek anlamıyla aradaki zaman farkı ve metinlerin büyük bölümünün bütünüyle günümüze ulaşamamasıdır. Dikkate alınması gereken bir diğer etmen ise antik felsefe geleneğine olan ilgiyi seçici ve değişir kılan diğer faktörlerin etkisidir; bu yüzden, Platon'un *Devlet*'i gibi metinler farklı dönemlerde farklı biçimlerde okunur. Söz konusu yakınlık ve uzaklık, göz önünde bulundurulması gereken bir ilişkidir. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde ("Antik ve Modern Dünyada Mutlu Yaşam" ve "Akıl, Bilgi ve Kuşkuculuk"), antik felsefe geleneğinde etik ve bilginin doğasına ilişkin farklı görüşleri nasıl yorumlamamız gerektiğini gösteriyorum. Antik dönem düşüncesini ciddiyetle ama eleştirel biçimde nasıl ele alabiliriz, yani, hemfikir olmasak bile, İlkçağ filozoflarından neler öğrenebiliriz? Belli bir metafizik tartışmaya odaklanarak antik dönem felsefe müfredatının geride kalan kısmını kapsayan Beşinci Bölüm ("Mantık ve Gerçeklik"), doğadaki şeylerin herhangi

bir varlık amacı olup olmadığını (ve eğer varsa bunların neler olduğunu) ele alıyor. Altıncı Bölüm ("Felsefe Ne Zaman Başladı?"), antik felsefeyi bütünlüklü bir gelenek kılan özelliklerin (eğer varsa) ne olduğu sorusunu gündeme getiriyor. Bu sorunun, antik felsefeye ilişkin tanıtıcı bir metnin başından ziyade sonunda sorulmasının daha doğru olacağını düşündüm; okurların, burada verdiğim yanıtların daha önceki bölümlerde temellendirildiğini dikkate alacaklarını (ve karşıt görüşlerin de yine önceki bölümlerde ele alınan yorumlar ışığında geliştirilmesini) umuyorum.

Bununla birlikte, eğer antik felsefeyle yeni tanışıyorsanız, kısaca tanıtılmakta olan geleneğin anahatlarını sunan kabaca kronolojik bir anlatım işinize yarayacaktır; bu yüzden, kitap boyunca böyle bir yol izlenmiştir. Bunun yanı sıra, kitabın sonunda antik felsefenin en önemli isimlerinin yer aldığı bir zaman çizelgesi bulunuyor; burada adı geçen filozofların her biri ayrıntılı biçimde ele alınmamış olabilir, ancak çoğu hakkında metin içinde ya da kutucuklarda kısaca bilgi verilmiştir.

Geleneksel olarak antik felsefe geleneğinin İÖ 6. yüzyılda Küçük Asya'nın batı kıyısındaki Yunan kentdevletlerinde başladığı kabul edilir. Genellikle "Sokrates öncesi" olarak adlandırılan filozofların düşünceleri İÖ 6. ve 5. yüzyıllarda etkili olmuştur. Evreni bir bütün olarak açıklamaya çalışan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes ilk kozmologlardır (evrenbilimci). Pythagoras mistisizm ve otoriteyi vurgulayan felsefi bir geleneği başlatmış, Herakleitos anlaşılması güç aforizmalar kaleme almış, Ksenophanes ise bilgiyi ve bilginin dayanaklarını inceleyen köklü bir felsefi uğraşının temelini atmıştır.

Parmenides ve Zenon, açık biçimde çürütülemeyen, ancak kabul edilmesi de mümkün olmayan teorileriyle dikkat çekmişlerdir. Bu teoriler evrenin yapısına ve kökenine ilişkin felsefi açıklamalarda entelektüel bir krize yol açmıştı: Anaksagoras, Empedokles ve atomcular Leukippos ile Demokritos'un kozmolojileri, evrene dair alternatif açıklamalarıyla Parmenides ve Zenon'un karşısındaki yerini alır.

İÖ 5. yüzyılın ikinci yarısında, Sofist olarak bilinen gezgin bilgeler, özellikle tartışmalarda yararlanılan bazı felsefi beceriler ve başta etik ve topluma ilişkin düşünceler olmak üzere çeşitli felsefi yorumlar geliştirdiler. En ünlü Sofistler Protagoras, Hippias, Gorgias ve Prodikos'tur.

Bu isimlerin bazıları, Sokrates ile aynı dönemde yaşadıklarından, tam olarak "Sokrates öncesi" filozoflar değillerdir; ancak Sokrates genellikle antik felsefe geleneğinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Herhangi bir felsefi metin kaleme almayan Sokrates pek çok filozof üzerinde büyük bir etkiye sahiptir; bunlar arasında, yaşamın biricik amacının haz olduğunu ileri süren Hazcılık (Hedonizm) okulunun kurucularından Aristippos ve mümkün olduğunca tüm yapay gereksinimlerden sıyrılmayı savunan Kinikler (Kinizm) okulunun kurucularından Antisthenes de vardır. Sokrates'in soruşturma ve tartışma yöntemi onu antik dünyada filozof figürünün başlıca sembolü olarak öne çıkarmıştır.

Sokrates'in en ünlü öğrencisi, edebi bir üslupla kaleme aldığı felsefi diyaloglarıyla en popüler antik dönem filozofu olan Platon'dur. İlk felsefe okulunu kuran Platon ve onun öğrencisi Aristoteles İÖ 4. yüzyıl felsefe dünyasının en et-

kili düşünürleridir. Platon diyalogları, Aristoteles ise ders ya da araştırma notlarıyla arkalarında kapsamlı bir felsefe külliyatı bırakmışlardır.

Büyük İskender'in ölümünden (İÖ 323) Roma İmparatorluğu'nun kurulduğu İÖ 1. yüzyıl sonuna kadar sürdüğü kabul edilen "Helenistik" dönemde, Epikurosçuluk ve Stoacılık okullarının yanı sıra, Kinikler ve başını ilk kuşkucu Pyrrhon'un çektiği Pyrrhonculuk gibi kurumsallaşmamış felsefi akımlar doğmuştur. Bu dönemde, Platon'un okulu Kuşkucu bir yöntem izlemiş ve farklı düşünce okullarının görüşlerini bir araya getiren karma okullar ortaya çıkmıştır.

İÖ 1. yüzyıl-İS 2. yüzyıl boyunca, yani Roma İmparatorluğu'nun erken döneminde, felsefe okulları varlığını sürdürmüş ve felsefe gelişmeye devam etmiştir. Bu dönemde etkili bir felsefe okulu kurulmasa da, pozitif ve sistemli incelemeler sayesinde Platoncu felsefeye ya da Pythagoras'a ilgi yeniden canlanmıştır.

Antik dönemin sonlarında (İS 2.-3. yüzyıl), Plotinos'un, Platon'un düşüncelerini yeniden ele alan "Yeni Platonculuk" okulu kuruldu. Platonculuk, Hıristiyanlık'ın doğu ve batı olmak üzere ikiye bölünen Roma İmparatorluğu'nun resmi dini olmasıyla birlikte, dönemin başat dünya görüşü ve Hıristiyanlık düşüncesini en çok besleyen felsefe geleneği olarak öne çıktı. İlk büyük Batılı Hıristiyan düşünür Augustinus Platoncu felsefeden büyük oranda etkilenmiştir, ancak filozofun antik felsefe düşüncesinin başlıca unsurlarıyla gerçek bir bağ kurduğu söylenemez.

I. Bölüm

İNSANLAR VE HAYVANLAR: BENLİĞİMİZİ TANIMAK

Medea'nın intikamı

Efsaneye göre, Kolkhis Kralı Aietes'in kızı Medea, Yunan maceraperest İason'a gönlünü kaptırıp ailesine ve ülkesine ihanet eder. Ancak, Yunanistan'a varıncaya kadar birçok badire atlatan çiftin mutluluğu uzun sürmez: servet budalası İason, Korinthos kralının kızıyla evlenmek için Medea ve iki oğlunu terk eder. Medea'nın sadakatini ve kendisiyle birlikte olmak için yaptığı büyük fedakârlığı göz ardı eden İason, yurtsuz prensesin öfkesinin şiddetini kestiremez. İntikam arzusuyla yanıp tutuşan Medea, İason'u, en az onun kendisini incittiği kadar incitmenin tek yolunun oğullarını öldürmek olduğunu düşünür; böylelikle, soyu tükenen İason beyhude bir yaşam sürmeye mahkûm olacaktır. Peki, Medea, çocuklarının yaşamına son verebilecek kadar soğukkanlı olabilir mi?

Euripides'in İÖ 5. yüzyılda Atina'da sahnelenen ünlü oyununda Medea çocuklarını öldürmeye karar verir, ama

onları gördükten sonra geri adım atar. Çocuklarını yanından uzaklaştırıp aldığı kararı uygulamaya hazırlanan Medea'nın dudaklarından, daha sonra ünlü olacak şu sözler dökülür:

> "Birazdan yapacağım şeyin fena olduğunu biliyorum, ama öfke düşüncemin efendisi ve insanoğlunun başına gelmiş bütün kötülüklerin kaynağıdır."

Medea eyleme sürecinde iki unsurun rol oynadığının farkındadır: planlar ve öfke, yani *thumos*. Talihsiz anne, ayrıca, öfkenin, gerçekleştirmeyi düşündüğü planlarının "efendisi" olduğunu da itiraf eder.

Burada tam olarak neler oluyor dersiniz? Başlangıçta, bir filozofun ele almaya gerek duyacağı herhangi bir şeyin yaşanmadığını düşünebiliriz. Aslında, bu kadar çarpıcı olmasa da, her gün yaşanabilecek basit bir durumla karşı karşıyayız. Bana göre, A seçeneği B'ye göre daha iyidir, ama öfke ya da bir diğer duygunun etkisiyle B'yi seçebilirim.

Peki, ortaya çıkan bu çelişkiyi nasıl açıklarız? Nasıl olur da, A'nın gerçekten daha iyi bir seçenek olduğunu düşünmeme rağmen sonuçta B'yi tercih ediyorum? Öfke ya da başka bir duygu veya his, insana düşünerek aldığı bir kararın tam tersini nasıl yaptırabilir? Çelişkiyi anlamak için sistemli bir yöntem geliştirmedikçe benliğimiz ve eylemlerimiz bize anlaşılmaz gelir. Kuşkusuz, bu durum, çoğu kişi için, nelerden kaynaklandığı anlaşılamayan eylemler ve davranış biçimleriyle gizemini korur. Ancak, Euripides'in oyununun sahnelendiği ve bir klasik olarak etkisini sürdürdüğü toplum, felsefi düşünce olarak adlandırdığımız

düşünme biçimini teşvik etmiştir. Bu derinlikli düşünme biçimi, Medea'nın eyleminin, antik dönem filozofları ve yüzyıllar sonra bizlerin felsefi olarak kabul edeceğimiz bir çerçevede açıklanması ve anlaşılması gerektiğini öngörüyordu.

Giriş bölümünde belirtildiği gibi, eğer varsa, antik felsefeyi ve onun yöntemlerini sonraki geleneklerden ayırt eden özelliklerin ne olduğu sorusunun yanıtları kitabın son bölümünde ortaya konacak; bu bölümde, antik dönem filozoflarının teorilerini kolayca anlayabileceğimiz belli bir konu üzerinde duracağız.

Stoacılar: bir bütün olarak ruh

Medea'nın eyleminde gerçekten iki ayrı unsur, yani niyet ve şiddetli öfkeden bahsedilebilir mi? Bunlar, olup bitenin son derece farkında olan Medea'nın benliğiyle nasıl bir ilişki içindedir? Antik felsefe okullarından biri olan Stoacılar, Medea'nın öyküsünü Stoacı etik ve psikoloji yorumu çerçevesinde farklı bir açıdan ele alırlar. Onlara göre, Medea'nın eyleminde birbirinden tamamen farklı iki ayrı unsurun etkili olduğunu düşünmek yanıltıcıdır. Burada üzerinde durulması gereken şey her zaman *Medea*'nın bir insan olarak kendisidir; dolayısıyla, söz konusu eylemi benliğin farklı unsurlarına yüklemek doğru olmaz. Her şeyden öte, Medea nihai düşüncelerinin nasıl biçimlendiğinin farkındadır: birbirini izleyen iki karar verir; ama bunların her ikisi de, terazinin bir kefesinde öfkesini, bir diğerinde de sevgisini tartarak aldığı *kendi* kararlarıdır.

Stoacılık, adını, geleneğin ilk temsilcilerinin ders verdiği Atina'daki sütunlu Stoa Poikile'den ("Resimli Portiko") alan bir antik felsefe okuludur. Atina'ya İÖ 313 yılında gelen Kitionlu Zenon'un kurduğu okulun daha sonraki en etkili ismi, hemen her felsefi konuda kapsamlı metinler kaleme alarak Stoacı felsefenin temel ilkelerini ortaya koyan Soloili Khrysippos'tur (İÖ y. 280-208).

Stoacılık, özellikle ilk dönemlerde, sağduyuyla bağdaşmayan çelişkili ilkeleriyle antik felsefe dünyasında şimşekleri üzerine çeker. Öte yandan, Stoacılık bir felsefe olarak bütüncüldür; yani geleneğin çeşitli unsurları ayrı ayrı geliştirilebilir, ancak nihai amaç bunların birbirleriyle olan ilişkileri üzerinden bütünü kavramaktır. Dolayısıyla, Stoacı "çelişkiler" zamanla anlam kazanır ve Stoacı tezler ile ilgili diğer düşüncelerin genel çerçevesi karşısında taraftar bulur. Bu yüzden, Stoacı felsefenin pek çok öğretim biçimi vardır; nereden başlayacağınız öğrencinin ilgi ve bilgi düzeyine göre değişir. Örneğin, Epiktetos (İS y. 50-130), doğrudan dinleyicilerinin etik ve toplumsal konulara olan ilgilerine seslenen bir öğretim yöntemi geliştirmiştir; filozofun kendisinden sonra kaleme alınan ders notları Stoacı düşünceye ilişkin çarpıcı başlangıç metinleri olarak okunmaya devam eder. Eski bir köle olan Epiktetos'un Roma İmparatoru Marcus Aurelius'un (İS 121-180) Stoacı düşünceleri üzerinde etkili olması Stoacı felsefenin evrensel yönünü gözler önüne serer.

Medea aynı zaman diliminde iki ayrı yöne sapar. O halde, düşünüp taşınarak bir yargıya vardıktan sonra bundan daha kuvvetli olan öfkesine nasıl yenik düşer? Stoacılar'a göre, Medea duygularının tesiri altındadır ve bu kırılgan ruh haline uygun biçimde akıl yürütür, yani öfkeli insanların düşünebileceği gibi intikam almayı ister. Ancak, Medea'nın benliğinde gerçek bir bölünme yoktur. O bir bütün olarak iki seçenek arasında gidip gelmektedir ve benliğin ayrı bölümleri arasında bir iç çatışmadan bahsedilemez. Medea'nın ikilemi, Khrysippos'un duyguları tanımlarken verdiği örneği çağrıştırır: Gerektiğinde duramayacak kadar hızlı koşan ve sonuçta *bir bütün olarak* kontrolünü kaybetmiş bir koşucu. Medea öfkesinin düşüncelerinin efendisi olduğunu söylediğinde, aslında planlarının duygular tarafından şekillendirildiğini kasteder. Medea akıl yürütmektedir, ancak bunu yaparken öfkesinin esiridir. Bir diğer ifadeyle, öfkeli insan akıl yürütmeyi bırakmaz ya da gözü kapalı hareket etmez, ama aklını öfkesinin hizmetine sunar.

Stoacı düşünce insan ruhunda ayrı unsurlar ya da bölünmeler bulunmadığını ve ruhun bütünüyle rasyonel olduğunu savunur (Stoacılar ruhu, karakteristik olarak, insanca yaşamamızı sağlayan şey olarak tanımlarlar). Duygular, akılcı kararların üstesinden gelecek kör, akıldışı kuvvetler değildir; aksine, bireyi harekete geçiren aklın türlerinden biridir. Stoacı okulun sonraki temsilcilerinden Epiktetos [Medea için] "öfkesini dindirmek ve kocasından intikam almak çocuklarının yaşamını bağışlamaktan daha doğru bir karardır" der. Kuşkusuz, gözü hiçbir şeyi görmeyen öfke, Medea'nın titizlikle tasarlanmış intikamına tek başına yol açamazdı.

Öte yandan, Medea'nın kendine engel olamadığını, tutkularına esir düştüğünü ve bu yüzden gerçek anlamda başka seçeneği bulunmadığını da söyleyebiliriz. Bu görüşe karşı çıkan Epiktetos, Medea'nın başka bir seçeneği olmadığına kendini inandırdığını, ama bunun gerçeği yansıtmadığını söyler. Medea'nın, ne kadar zor olursa olsun, kaderine boyun eğebileceğini düşünen filozof, talihsiz kadına "kocanı geri istemesen, bunların hiçbiri olmaz" der. Bu durumda, sorumlusu olduğum her eylemin karşısında daima başka seçenekler vardır ve farklı bir tutum benimseyebilirim. Duygularımın esiri oldum demek, eylemin doğruluğundan emin olarak harekete geçtiğim gerçeğini gizlemeye çalışmak ve sorumluktan kaçmaktır. Epiktetos, her ne olursa olsun, "büyük bir cesaretle" eyleme geçen Medea için üzüntü duyabileceğimizi söyler; filozofa göre, Medea'nın öfkesini dindirmek için daha iyi bir yol bulabileceğini düşünsek bile, intikam arzusunu körükleyen nedenleri anlayabiliriz. "O, bize istediklerimizi yaptıracak gücün nereden kaynakladığını bilmiyordu – bu güç, benliğimiz dışındaki etmenler ya da şeylerin değişimi veya yeniden düzenlenmesi yoluyla husule gelecek bir şey değildir."

Stoacılar'ın, duyguların aklın türlerinden biri olduğuna ilişkin sıradışı yorumu modern okur için başlangıçta biraz tuhaf görünebilir. Aslında, Aristoteles'ten sonraki Helenistik dönemde yaşamış Stoacılar'dan başlayarak konunun tam ortasından giriş yaptım. Belki de, Medea'nın öyküsünü irdeleyen öncül felsefi yorumlara daha aşinayızdır. Kuşkusuz, daha eski ve ünlü bir filozof olan Platon'un izleyen sayfalarda yer verdiğim yorumları sağduyuya daha çok seslenmektedir.

Atinalı Platon (İÖ 427-347), felsefi metinlerinin yanı sıra, felsefe dünyası dışındaki okuyucuların da ilgisini çeken çok sayıda diyalog kaleme almış büyük bir yazar olarak antik felsefe geleneğinin en ünlü ismidir. Filozofun diyaloglarda kendini tartışmanın dışında tutması sadece yazınsal bir yöntem değildir; Platon ve diyalogdaki tarafların kendi düşünceleri arasında mesafe oluşturan bu teknik, okuyucuyu, filozofun düşüncelerini kabul etmekten ziyade, tartışılan görüşlerden ve bu tartışmalardan sonuç çıkarmaya teşvik eder.

Özgün, cesur ve geniş kapsamlı tezler ileri süren Platon, antik dünyada felsefe etkinliğinin içeriği kadar biçimiyle de etkili olmuştur. Antik felsefe okulları arasında başlıca iki Platoncu gelenek vardır. Birincisi Platon'un kendi okulu olan Kuşkucu Akademia'dır. Akademia, İÖ 1. yüzyıla kadar, herhangi bir temel felsefi görüşe bağlı kalmaksızın, başkalarının yorumlarını tartışma geleneğini sürdürdü. Yeni Platoncular ise, İÖ 1. yüzyıldan başlayarak, Platon'un düşüncelerini sistemli biçimde yeniden ele alıp ileri bir aşamaya taşıdılar. Yeni Platonculuk daha kapsamlı ve genellikle kendi içinde çelişkili olan Akademiacı felsefeye göre daha pozitif bir geleneği temsil eder.

Platon: ruhun bölümleri

Platon'a göre, iç çatışma fenomeni, yani iki seçenek arasında gidip gelmek, ikilem yaşayan ruhun gerçek bir bütünlük sunmadığını gösterir; kişi böyle bir durumda tam

anlamıyla ruhun iki ya da daha fazla bölümünün güdümü arasında kalır. Platon bu düşüncesini iki örnek vererek geliştirir: Birincisi, içki içmek isteyen ancak –muhtemelen olası sağlık sorunlarını göz önünde bulundurarak– bundan kaçınması gerektiğini düşünen biridir. Kişi bu durumda içki içmeye meyillidir, ancak, aynı zamanda ve aynı oranda bu düşünceden uzaklaşır. Öte yandan, asıl tartışma burada başlar: bütünlüklü bir varlık aynı anda birbirine karşıt şeylerden böylesine etkilenemez; dolayısıyla, kişinin bir bütün olarak çelişkiye düşmediği ve bu ikilemin onu karşıt yönlere çeken ruhun farklı bölümlerinden kaynaklandığı söylenebilir. O halde, doğru ifade edebilirsem, *ben* içki içmek istiyorum ve aynı zamanda içki içmekten kaçınıyorum ifadesi yerine, ruhumun Platon'un arzu olarak adlandırdığı bölümü içki içmek istiyor, ancak aklın (akıl yürütme yoluyla kavrama ve eylemde bulunma yeteneğim) güdülediği bir diğer bölümü bundan kaçınmam gerektiğini düşündürüyor diyebiliriz.

Platon, ruhsal yaşamımızın sadece akıl ve arzu kavramlarıyla açıklanamayacak ölçüde karmaşık bir yapıya sahip olduğunu düşünür. Ona göre, ruhun heves ya da öfke olarak adlandırılan üçüncü bir bölümü daha vardır ve bu bölüm içinde pek çok duyguyu barındırır. Platon'un bir diğer iç çatışma örneğinde (*Devlet*, IV. Kitap) ele aldığı gibi, patolojik bir arzuya teslim olmak kişinin öfke duymasına ve kendinden utanmasına yol açarak o kişiyi arzuları karşısında ikileme sokabilir. Duygusal bölüm, akıl yürütme yetisine sahip olmayan hayvanlar ve çocuklarda da bulunduğu gerekçesiyle akıl bölümünden ayrı tutulur; bu kısım, çoğu zaman aklı desteklemesine rağmen, kendini gerçek anlamda

ifade edemez ve herhangi bir eylemin gerekçelerini kavramak ya da nedenler üretmek konusunda yetersiz kalır.

İnsan ruhu eşit oranlarda bölüşülmemiştir; akıl, diğer bölümlerin ve böylece bir bütün olarak benliğin gereksinimlerini kavrayarak daima öne çıkar. Platon ısrarla aklın ruhun egemen unsuru olması gerektiğini savunur, çünkü akıl kendi ihtiyaçlarının yanı sıra, diğer bölümlerin gereksinimlerine de karşılık verir. Öte yandan, diğer bölümler yetenekçe kısıtlı ve öngörüsüzdür; bunlar sadece kendi gereksinimlerinin ayırdındadır. O halde, diyebiliriz ki, asıl karşıtlık, kişinin bir bütün olarak çıkarlarının kesin savunucusu olan akıl ile kendi tatminlerinden ötesini göremeyen ruhun diğer bölümleri arasındadır. Bu yüzden, Platon'un ruhu üç ayrı bölümde ele alan temsili açıklamalarına rağmen, Platoncu düşüncenin çıkış noktasının, benliğin akılcı ve akıldışı bölümleri arasındaki karşıtlık olarak görülmesi şaşırtıcı değildir; bu durumda, iki bölümlü bir ruh düşüncesi daha uygundur.

Platon'un görüşlerinden yola çıkarsak, Medea önce çocuklarının yaşamına kastetmenin yanlış bir karar olduğunu düşünmüş, ancak daha sonra onları öldürerek öfkesine yenik düşmüş olmalıdır; bu eylem, bize, Medea'nın ruhunda gerçek bir bölünmenin ve farklı bölümler arasında bir iç savaşın yaşandığını gösterir. Akıl herhangi bir ikilemde en iyi çözümü sunar, ama ruhun diğer bölümü olan şiddetli öfke tarafından alt edilir; farklı bir motivasyon kaynağı olan öfke, bu olayda, aklın en kötü senaryo olarak kaçındığı yolu izlemesi için Medea'yı ikna eder.

Medea'nın karar verme sürecindeki gelgitlerini irdeleyen Platon, açık biçimde, aklın izlenebilecek en iyi yolu

gösterdiğini, ancak öfkenin daha kuvvetli bir güdüye dönüşerek akla baskın geldiğini söyler. Bu, aynı zamanda, genel kanı olarak düşünülebilir; zira, sıklıkla iç çatışma olarak tanımlayabileceğimiz deneyimler yaşarız ve akıl ya da duygular arasındaki çatışmanın sonucunda daha güçlü olan unsurun galip geldiğini düşünürüz. Bu düşünce, ilk etapta, öfke ve diğer duyguların aklın belli türleri olduğunu iddia eden Stoacı düşünceye göre daha makul görünür. Yine de, Stoacılar, öfkeyle hareket eden bir kişinin aynı zamanda bilinçli, karmaşık ve tasarlanmış bir yol izleyebileceği konusunda daha tutarlı bir açıklama getirirler. Medea çocuklarını öldürür: bu, ne kadar korkunç olursa olsun, üzerinde düşünülmüş, kasıtlı bir eylemdir ve bir cinnet anından söz edilemez. Peki, öfke gerçekten akılla hiçbir bağlantısı olmadan Medea'yı böyle korkunç bir eyleme sürüklemiş olabilir mi?

Platoncu felsefe, iç çatışmalar ve kararlarımızı şekillendiren süreçlere ilişkin problemler hakkında düşündüğümüzde iki ayrı yorum üzerinden geliştirilebilir. Her iki yaklaşımı da, açık bir biçimde, bu yorumlar arasında seçim yapması gerektiğini düşünmeyen Platon'un eserlerinde bulabiliriz.

Peki, bu çerçevede öfke ya da diğer duygular gibi ruhun "bölüm"leri nelerdir? Şimdiye kadar tamamıyla içgüdüsel bir düşünce üzerinde durduk; buna göre, eylemlerimizin ardında iki ayrı motivasyon kaynağı bulunuyor. Akıl bölümünün doğası ya da işlevi hakkındaki düşüncelerimiz de gayet açık. Neticede, daima şeylerin nasıl olduğuna, olması gerektiğine ya da belli bir konuda hangi yolun izleneceğine dair akıl yürüttüğümüzü biliyoruz. Ancak, konu

ne olursa olsun, hakkında akıl yürüttüğüm şey –ruhumun hangi bölümünün ne yapması gerektiği değil– *benim* ne yapmam gerektiğidir.

Öte yandan, ruhun, kişiyi akıldan bağımsız olarak güdüleyen bölümü hakkında ne söylenebilir? Bu bölümü tamamen akıldışı bir güç olarak düşünebilir miyiz? Akılla çatışan ve onu alt eden tutkunun kullandığı dil aksini ileri sürse de, tasarlanmış eylemlerin tamamen akıldışı dürtülerden kaynaklandığına inanmak zordur. Şüphesiz, Medea'nın öfkesinde en azından akla karşılık veren *bir şeyler* olmalı.

Platon, eserinin pek çok bölümünde, ruhu oluşturan her bir bölümün, bir diğeriyle iletişime geçecek ve birbirlerini anlayabilecek ölçüde rasyonel olduğunu varsayar. Ona göre, bu bölümlerin hepsi, kişinin iç içe geçmiş parçaların meydana getirdiği uyumlu bir bütün olarak eyleme geçtiği durumda aynı şeyi güdüler. Diğer bölümler aklın yetilerine (insanı bir bütün olarak düşünmek gibi) sahip olmasa da, aklın gereksinimlerine karşılık verebilir ve böylece onu belli bir ölçüde anlayabilir. Sözgelimi, arzu bölümü, akıl bazı durumlarda herhangi bir dürtünün tatmin edilmesini engellediğinde bir iç çatışma başlatmak yerine ona uyum gösterir. Bu durumda, arzu akıl tarafından baskı altında tutulmamış, aksine, ikna edilmiş ve ehlileştirilmiştir. İnsanı bir bütün olarak ele aldığımızda, doğru olmadığını düşündüğüm herhangi bir eylemi gerçekleştirmek için pek arzulu olmadığımızı ve bundan kolayca kaçınabileceğimizi düşünürüz. Platon, bu tutumu, ruhu oluşturan bölümlerin birbirlerine uyum gösterdiği ahenkli bir bütün olarak ifade eder. Bu durumda, aklın doğru bulduğu eylemi kavrayabi-

lecek yetiye sahip diğer bölümler, herhangi bir çatışmaya girmeden aynı yolu seçer; bu iletişimin sonucu, kendi içinde uyumlu ve bütünlüklü bir kişiliktir.

Bu tablo, yine de, aklın, ruhun diğer bölümleri üzerinde bir çeşit üstünlük kurduğunu gösterir – deyim yerindeyse, akıl, kavramalarından sonra uyum gösterecekleri eylemler için diğer bölümlerle iletişim içindedir. Bu durumda, yeni bir soru ortaya çıkar: akıl dışındaki bölümlerin, aklın talep ettiği şeyleri kavrayıp onlara uyum gösterebilmesi için içkin bir akıl yürütme süreci işletmeleri gerekmez mi? Bir diğer ifadeyle, her bölümün kendi aklı olduğunu düşünebilir miyiz? Eğer öyleyse, ruh içinde akıldan *bağımsız* ayrı bölümler bulunduğu şeklindeki yorum açıkta kalacaktır.

Akıldan tamamen bağımsız, irrasyonel taraflarımız olduğunu varsayalım; bu, Platoncu felsefede ruhumuzun ayrı bir bölümü olarak kabul edilirdi. Öte yandan, bu bölümde içkin bir akıl biriminden söz edemiyorsak, öfke ya da diğer duyguların akıl tarafından nasıl ikna edildiğini ya da bir bütün olarak kişinin çıkarları doğrultusunda aklın taleplerine nasıl uyum gösterdiğini açıklamakta zorlanırız. Böyle bir bölüm insan-altı bir şey gibi görünür. Gerçekten de, Platon'un ruhu oluşturan bölümleri ele aldığı bazı ünlü pasajlarında, akıl dışındaki bölümler insan olmayan hayvanlar biçiminde tasvir edilir. Filozof, *Devlet*'in sonlarındaki bir pasajda, hepimizin içimizde iki hayvanı kontrol altında tutmaya çalışan küçük bir insan barındırdığımızı söyler. Heves, vahşi ama zincirlenmiş ve ehlileştirilebilir bir aslan; arzu ise sürekli biçim değiştiren ve ne yapacağı belli olmayan bir canavardır. Platon, açık biçimde, ruhumuzda, kendi içlerinde insan-altı olan duygular ve arzula-

rın bulunduğunu, ama bunların insan yaşamının bir parçası olmak için akıl tarafından ehlileştirilebileceğini iddia eder; filozofa göre, ruhun bölümleri arasındaki bu uyum mutlu bir yaşamın kapısını aralar.

Phaidros'taki ünlü bir pasajda insan ruhu bir atlı savaş arabasına, akıl da iki atı dizginleyen arabacıya benzetilir. Atlardan biri uysaldır ve arabacının komutlarına itaat edecek kadar ehlileştirilebilir, ancak hem sağır hem de vahşi olan diğer at sadece zor kullanarak kontrol altına alınabilir. Platon ilgi çekici bir diğer pasajda ise huysuz atın temsil ettiği cinsel arzuları bastırmaya çalışan arabacıyı betimler; kontrolden çıkmak üzere olan at yol boyunca dizginlenmelidir. Bu durumda, atın nefsine hâkim olmayı öğrenmesinin tek yolu sahibi tarafından cezalandırılma korkusudur.

Kendimizden bir şeyler bulabileceğimiz bu tablo gayet akla yatkındır; genellikle akıl yürütme yoluyla vardığımız yargılara direnç gösteren dürtüler tarafından güdülendiğimizi düşünürüz. Öte yandan, sonuçlara ilişkin daha sistemli bir düşünce geliştirdiğimizde ortaya çıkan tablo biraz rahatsız edici bir görünüm alacaktır. Eğer ruhumu oluşturan bölümlerden biri hayvan olarak temsil edilirse, benliğimin bir kısmının insan-altı olduğu anlamını çıkarabilirim; bu durumda, söz konusu bölüm tam anlamıyla *benim* değildir. İnsan-altı bölüm ancak tam anlamıyla beni ifade eden aklın kontrolü altına girdiğinde benliğimin bir parçası olur. Burada bir çeşit kendine yabancılaşma süreci devreye girer; ruhumu oluşturan bölümlerden biri benliğimin dışında görülür ve bu dışlanmış kısım asıl benliğime itaat etmeme potansiyeline sahiptir.

Yukarıdaki açıklamaların, kendisini bir Platoncu olarak tanıtan yazar Pergamonlu (Bergama) Galenos'un Medea'yla ilgili düşünceleriyle örtüştüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Galenos'a göre:

> "Medea tanrıların buyruğuna karşı korkunç bir suç işlediğinin bilincindeydi. [...] Ancak, öfkesi, tıpkı arabacıyı alt eden itaatsiz at gibi, onu çocuklarını öldürme fikrine sürükledi, [...] ardından akıl onu dizginledi [...] ve sonra yine öfke [...] ve sonra yine akıl."

Galenos'a göre, Medea'nın eylemi, sonucunda güçlü olanın kazandığı, yani vahşi bir kuvvetin akla üstün geldiği bir iç çatışmanın ürünüdür. Bu çatışma, Stoacı yorumu kabul edersek, Medea'nın görünenden daha bilinçli bir eylemde bulunduğu varsayımını iyice anlaşılmaz kılar. Epiktetos, Medea'nın, kendisi için en iyi olanı yapma bilinciyle harekete geçtiği konusunda kuşku duymaz; ona göre, problem, bu düşüncenin öfke tarafından bozulmuş ve kusurlu hale getirilmiş olmasıdır. Medea'nın eylemi, kocasına duyduğu öfkeyi göz önüne aldığımızda anlam kazanır; o cinnet geçirmemiştir, sadece akıl öfke tarafından bastırılmıştır.

Bununla birlikte, karar alma süreçlerimizi etkileyen unsurların farkında olmak, öfkesinin etkisiyle eylemde bulunan diğer insanlara karşı tutumumuzu gözden geçirmemize yol açabilir. Epiktetos, Medea'yı anlar: Medea'ya göre, yapılması gereken şey aslında insanı dehşete düşürecek kadar yanlıştır; ama onu gururlu ve erdemli bir bireyin kendi değerini görmezden gelen bir ihanet karşısındaki

tavrı olarak değerlendirdiğimizde bu durumu anlayabilir ve hatta onaylayabiliriz. Medea'ya merhamet duymamız gerektiğini söyleyen Epiktetos, onun bakış açısını anlayabileceğimizden kuşku duymaz. Galenos ise, Epiktetos'un aksine, Medea'nın ruhun hayvansı bölümü tarafından alt edildiğini ileri sürerek onu bir hayvana benzetir ve "içgüdüleriyle harekete geçen barbarlar ve çocuklarla" bir tutar. Galenos'a göre, "öfkesi aklına baskın gelen Medea barbarlar ve diğer uygarlaşmamış insanlara bir örnektir. Yunanlar ve diğer uygar toplumlarda akıl öfkeden güçlüdür" (elbette, Galenos'un kendisini uygar bir Yunan olarak görmesi şaşırtıcı değildir).

Bu durumda, Platon'un yorumu, onun farkında olduğundan daha karmaşıktır ve birbirinden çok farklı iki yöne çekilebilir. Birincisi, ruhumun bazı bölümlerinin insanaltı olduğu ve bu yüzden beni gerçekten yansıtmadığıdır. Geliştirilen ikinci yorumdaysa, söz konusu bölümler akılla yeri geldiğinde çatışan, yeri geldiğinde de anlaşmalar yapan ikincil paydaşlar olarak görülür. İkinci görüş, açık biçimde, Stoacı felsefeye daha yakındır.

Problemler ve teori

Platon ve Stoacılar Medea'nın öyküsünü insan psikolojisi ve duygulara ilişkin çok farklı açılardan ele alırlar. Bu yüzden, felsefenin, duyguların akla üstün gelerek eylemlerimizi nasıl güdülediğini anlama girişimi taraflar arasında bir uzlaşıya değil, aksine, oldukça radikal bir anlaşmazlığa ve büyük oranda çelişkili yargılara varılmasına yol açar.

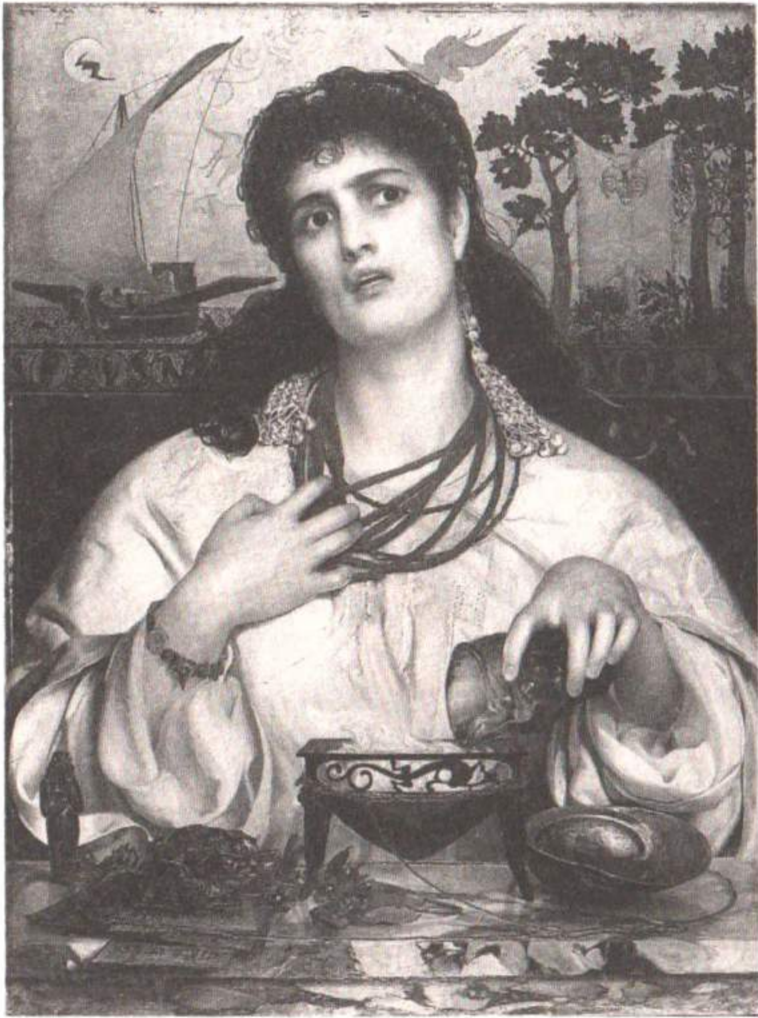
Bu uzlaşmazlık, Medea'nın öyküsün antik felsefe geleneğiyle yeni tanışanlar için mükemmel bir örnek olmasının nedenlerinden biridir; çünkü Antik Yunan ve Roma'da felsefi düşünce geleneği genellikle anlaşmazlıklar ve tartışmalarla şekillenir. Felsefi görüşler çoğu zaman diyaloglar ve karşıt savların sorgulandığı tartışmalarla geliştirilmiştir. Örneğin, Platon'dan sonra gelen Stoacılar ruhun farklı bölümlerden oluştuğu tezine tamamen karşı çıkarlar, Galenos da Stoacılar'ın duygulara ilişkin yorumunu reddederek kendi Platoncu yorumunu ortaya atar. Bir diğer ifadeyle, antik dünyada felsefe, –birkaç istisna dışında– üzerinde uzlaşı sağlanamamış, tartışmaya açık tezlerle geliştirilen bir düşünme biçimiydi. Filozoflar ve onların ardılları elbette kendi görüşlerinin hakikati temsil ettiğini savunuyorlar, ancak bu düşünceler üzerinde evrensel bir uzlaşı beklemiyorlardı; herkes, genellikle eşit oranda kabul gören karşıt bir düşüncenin varlığından haberdardı.

Medea'nın eyleminin kaynağına ilişkin farklı açıklamalar getiren Stoacı ya da Platoncu görüşler hakkında fikir edindikten sonra bile Medea'yı hâlâ daha iyi anlamadığımızı düşünebiliriz. O halde, herhangi bir felsefi bir açıklama ya da teori bizim için ne ifade eder?

İlgimizi çeken görüngülere ilişkin felsefi bir açıklama arayışına direnmek pek kolay değildir. Medea, antik dünyada tartışma yaratmasının yanı sıra, modern dünyada da süregelen bir ilginin öznesi olmaya devam ettiği için uygun bir örnektir. Medea'nın öyküsünün betimlendiği sanat eserlerini incelediğimizde ya da Euripides'in özgün oyununu veya onun modern versiyonlarından birini izlediğimizde derhal Stoacı ya da Platoncu bir tutum takınıldı-



Resim 1. Delacroix'nın tutkularının esiri olan vahşi Medea'sı.



Resim 2. Sandy'nin intikam peşindeki Medea'sı.

ğını görürüz. Medea, kendisi için en doğru olanı gösteren akıl yürütme yetisini alt etmiş tutkularının esiri olarak mı, yoksa, gururunu ve erdemini korumak adına hem kendisi hem de diğerleri için korkunç olduğunu bildiği bir eylemi gerçekleştiren bir kadın olarak mı tasvir edilecektir?

Medea'nın betimlendiği iki 19. yüzyıl resmi bu görüş ayrılıklarını açıkça ortaya koyar: Eugène Delacroix'nın Medea'sı tam anlamıyla Galenos'un yorumuyla örtüşür: akıldışı duygular tarafından ele geçirilmiş ve böylece insanlıktan tamamen çıkmış gibi görünen bir kadın. Sebepsiz yere yarı çıplak, saçları dağılmış ve gözleri sembolik bir karanlıkla perdelenmiş olan Medea, tutsak edildiği mağarada çocuklarıyla birlikte acılar içinde kıvranmaktadır. Frederick Sandy'nin Simgeci resmindeyse, Delacroix'nın tasvirinin aksine, Medea ne yaptığının farkındadır. İntikam araçlarıyla (bu sadece bir başlangıçtır) çevrili olan Medea tasarladığı eylemin korkunçluğunun bilincindedir ve bundan dolayı sıkıntı duyar, ancak kendine hâkim biçimde akıl yürütmeye devam eder. Bu eser, Stoacı yorumla arasına mesafe koyacak biçimde intikamı güzeller, yine de, Galenos'un Platoncu yorumundan ziyade Stoacı görüşe daha yakındır.

Euripides'in *Medea*'sını tasvir ederken tarafsız bir yol izlemenin olanağı yoktur; yönetmenler ve aktörler Medea'nın nasıl betimleneceği konusunda işin başında temel bir karara varmak zorundadırlar ve ister istemez kullanılan tercüme ya da uyarlamadan etkileneceklerdir. Bu durum, Medea'nın hâlâ akıl ve tutkular arasındaki ilişkiyi açıklamak için atıfta bulunulan başlıca örnek olmasının nedenlerinden biridir. O halde, herhangi bir benzer olay kar-

şısında felsefi açıklamaların peşine düşmemiz gerektiğini düşünebiliriz. Öte yandan, konuya dair bir uzlaşı yoktur ve felsefi açıklamalar muhteliftir! Bu durumda nasıl ilerleriz?

Anlaşılması güç, kafa karıştıran bir olayın içyüzüne ilişkin felsefi açıklamalar bizi genel bir uzlaşıya götürmez (ele alınan olay ne kadar karmaşıksa, uzlaşı sağlanması o kadar zorlaşır). Ancak, daha önce dile getirdiğim temel bir nedenden dolayı akıl ve tutkular hakkında düşünmeye devam ederiz, çünkü olan biteni kavramaya çalışmadığımız sürece kendi eylemlerimizin içyüzünü de anlayamayız. Örneğin, öfkeme yenik düşerek doğru bildiğim bir şeyin tam tersini yaptığımı fark ettiğimde, gerçekleştirdiğim eyleme bir anlam veremem. Bu durumda, eğer benliğimin içsel olarak bölünmüş olduğunu vurgulayan Platoncu teoriyi kabul edersem, eylemim benliğimin farklı unsurları arasındaki bir uzlaşının ya da çatışmanın ürünüdür (akıl dışındaki bölümlerin kendi başlarına akıl yürütme yetilerinin olup olmadığını ya da bunların tamamen akıldışı, insan-altı unsurlar olduğunu hesaba katarak). Eğer Stoacı yorumu benimsersem, benliğim bir bütün olarak ya aklın ya da çeşitli duyguların güdülediği farklı davranış biçimleri arasında gidip gelmektedir. Kuşkusuz, her iki yaklaşım da hem kendi karar alma sürecimizi hem de diğer insanlarınkini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Antik felsefe geleneğinde felsefi düşünce, göreceğimiz üzere, sistematik ve daha kapsamlı bir teorinin parçasıdır. Platon'un ruhun birbirinden ayrı bölümlerden oluştuğuna ilişkin görüşü farklı diyaloglarda ve çeşitli bağlamlarda ele alınır. Örneğin, *Timaios*'ta, Platon ruhun bölümlerinin bedenin farklı uzuvlarında bulunduğunu söyler. *Devlet*'te

ise, insan ruhunun bölümleri ve ideal toplumun bileşenlerini birbirine benzeterek ayrıntılı bir kıyaslama yapar. Stoacılar'ın duygulara yönelik teorileri, Stoacı etik anlayışının yanı sıra, insan yaşamı ve aklın evrendeki rolüne dair daha kapsamlı yorumların bir parçasıdır.

Çoğu antik dönem filozofu varlık amaçlarının dünyayı anlamak olduğunu düşünür. Öte yandan, bu amacı gerçekleştirebilmek için öncelikle evrenin bir parçası olan kendi varlığımızı anlamamız gerekir. Aristoteles, nesiller boyunca aktarılan ünlü deyişinde, her insanın doğası gereği "anlamayı" arzuladığını söyler. Buradaki Yunanca kelime genellikle "bilmek" olarak tercüme edilir, ancak bu tercih yanıltıcı olabilir. Aristoteles'in anlamaktan kastettiği şey, bilinen olgular kümesi değil, bunun yerine, anlamayı başarmak, yani herhangi bir alan ya da bilimde uzmanlaşarak şeylerin doğasını sistemli biçimde açıklayabilmektir. Genellikle anlaşılması güç durumlar ya da olaylarla karşılaştığımızda böyle açıklamalara gereksinim duyarız. Aristoteles felsefi etkinliğin merak ve şaşkınlık duygusuyla başladığının altını çizer; ona göre, felsefe, bir probleme ilişkin daha karmaşık yanıtlar ve açıklamalar buldukça gelişir. Medea örneğindeki gibi, akıl yerine tutkuyla eylemde bulunmamız başlangıçta anlaşılmaz gelebilir; ancak Medea'nın öyküsünü, onu insan eylemlerine ilişkin daha kapsamlı bir teori çerçevesinde inceleyen bir yorumla karşılaştığımızda daha iyi anlayabiliriz (Aristoteles'in bu konudaki düşünceleri belirgin biçimde Stoacılar'a yakındır).

Peki, eğer bir konu üzerinde birbiriyle çelişkili teoriler öne sürülüyor ve bir teoriyi benimsemek diğerini reddetmek anlamına geliyorsa ne yapacağım? Bu durumda,

Platon'un en parlak öğrencisi Aristoteles (İÖ 384-322), izlediği yöntem açısından öğretmeninden ayrılır. Problem odaklı bir filozof olan Aristoteles, günlük meseleleri ya da daha önceki filozofların düşüncelerindeki sorunları ele alarak işe başlar. Geniş yelpazedeki ilgi alanlarıyla formel mantıktan (kendisiyle başlamıştır) biyoloji, edebiyat, politika, etik, kozmoloji, retorik, siyasal tarih ve metafiziğe kadar farklı konularda eserler veren Aristoteles, felsefi metinlerde *biçim* ve *madde* gibi kavramları kullanan dizgeci bir düşünürdü. Ancak, bunu arzulamasına rağmen, filozofun eserlerinde (sadece ders ve araştırma notları günümüze ulaşmıştır) belli bir sistem oturtmayı başardığı söylenemez. Aristoteles'in eserleri sonraki yüzyıllarda, genellikle pek de uygun olmayan biçimlerde, dizgeleştirilmeye çalışılmıştır (s. 138-43). Bkz. s. 142'deki resim.

pes etmeyip daha da ilerleyeceğim. Şimdi biraz daha fazla çalışmam gerektiğini görüyorum. Bana göre, doğru yaklaşımın hangisi olduğuna karar verebilmek için, aynı konu üzerindeki farklı teorileri ve bunların dayanaklarını incelemeliyim. Medea örneğinde, Platoncu ve Stoacı yaklaşımın aynı anda doğru kabul edilemeyeceği son derece açık. Peki, hangisi doğru? Hangi yargıya varırsam varayım, çeşitli teoriler ve açıklamaların içine çekilirim. Eğer sadece birinin diğerinden daha makul olabileceğini düşünür, ancak bunu kendi tezlerimle savunamadığımı görürsem, olup bitenlere dair merakımı gidermek ve bazı tatmin edici açıklamalar bulmak için okumaya devam ederim. Antik

felsefe (aslında genel olarak felsefe), genellikle, olgulara ilişkin soruları yanıtsız bırakmayı reddeder ve onları daha açık ve daha akla yatkın biçimde açıklama arayışına girer. Bu yüzden, antik felsefe metinleri okurun mantığına seslenerek çeşitli sorulara yanıt aradığımız zihinsel bir diyalog yaratır.

Antik felsefe, kimi zaman, düşünceleri felsefe öğrencileri tarafından hayranlıkla benimsenmesi beklenen büyük filozofların geçit töreni gibi görülür. Ondan daha ilerisi yoktur. Pek çok antik felsefe metnini incelediğimizde, ele alınan konunun günümüzde de tartışılmakta olduğunu görür ve bizim de bu tartışmada yerimizi almamız gerektiğini düşünürüz.

PLATON'UN *DEVLET*'İNİ NEDEN OKUYORUZ?

Platon'un *Devlet*'ini neden okuyoruz? Bu soruya birden fazla yanıt verilebilir; sözgelimi, okumanın amacını, yani bir metinden felsefi anlamda ne öğrenebileceğimizi sorguluyor ya da bir başka eseri değil de *Devlet*'i okumamızı sağlayan her türden tarihsel baskıyı işaret ediyor olabilir. Örneğin, ben bu eseri, diğer pek çok kişi gibi, üniversite müfredatındaki zorunlu dersimin bir parçası olduğu için okuyorum. Yani felsefe metinlerini dışsal olaylar ve etkilerden bağımsız biçimde okumayız, dolayısıyla, bir metni okuma biçimi ile okurun varacağı yargılar arasında önemli, ama tamamıyla anlaşılamayan bir bağlantı vardır.

Bu kitabın ilk bölümünde, antik felsefe geleneğinden, pek fazla uyarlanmaya gerek duymadan anlaşılacağını umduğum bir konu incelendi. Öte yandan, antik felsefenin ele aldığı konuların hepsi modern okur için aynı oranda anlaşılır değildir. Bu bölümde biraz geriye dönecek ve antik felsefe metinleri ya da tartışmalarıyla aramıza mesafe

koyan çeşitli faktörler üzerinde duracağız. Böylesi eski ve farklı bir kültürün metinlerini nasıl yorumlayacağımızı anlamanın tek yolu, bizi antik felsefeden uzaklaştıran ya da aynı zamanda onunla bağlantı kurmamızı sağlayan etkenlerin farkına varmaktır.

Antik felsefe geleneğinin günümüze ulaşması

Devlet'e geri dönmeden önce antik felsefe geleneğinin bütünü üzerinde düşünmekte yarar var. Soruşturmaya geleneğin günümüze nasıl ulaştığı, modern yorumlarda ne gibi dalgalanmalar yaşandığı ya da bu değişimlerin, örneğin Platon'u ya da *Devlet* gibi antik dönem eserlerini okuma biçimimizi nasıl şekillendirdiği sorularına yanıt arayarak başlayabiliriz.

Çok geniş ve zengin bir geleneği temsil eden antik felsefe İÖ 6. yüzyılda başlar ve batıda Batı Roma İmparatorluğu'nun, doğuda ise Bizans İmparatorluğu'nun çöküşüyle son bulur. Gelenek, başta Atina olmak üzere, Yunan kent-devletlerinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Romalılar'ın Akdeniz ve çevresine egemen olmasıyla gelişimini sürdüren antik felsefe, Roma kültürünün önemli bir unsuru olarak, belli ölçülerde Hıristiyan kültürüyle de iç içe geçmiştir. Antik felsefe, mistik sezgi ve dogmayı yüceltenlerden akıl yürütmenin önemini vurgulayanlara kadar birbirinden farklı felsefi akımların yanı sıra, Stoacılar ve Epikurosçular gibi muhalif okullar ya da Maddecilik, Düalizm, Kuşkuculuk ve Görecilik gibi karşıt görüşlerle

çok kapsamlı bir entelektüel birikimi ifade eder. Altıncı Bölüm'de, geleneği oluşturan başlıca unsurlar arasındaki görüş farklılıkları üzerinde daha detaylı durulacak; burada sadece antik felsefeyi algılama biçimimizde etkili olan faktörleri ele alacağım. Bu faktörler, antik felsefenin bir gelenek ya da kanon yaratması ve belli başlı filozofların diğerlerinin önüne geçmesi konusunda önemli rol oynar.

Bir geleneğin başlıca unsurlarını değerlendirmek için öncelikle o geleneğin varlığından söz edebilmeliyiz. Antik felsefe metinlerinin büyük bölümü Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşüyle birlikte Batı Avrupa'da kayboldu; geleneğin yitirilmesinde, kültürel değişimler ve siyasi istikrarsızlık gibi çeşitli faktörler rol oynamıştır. Dolayısıyla, antik felsefe, yüzyıllar boyunca, Platon'un *Timaios* diyalogu dışında, sadece Ortaçağ felsefesini yönlendiren Aristoteles'in metinleriyle temsil edildi. Gelenek, Rönesans'ta diğer antik dönem filozoflarının metinlerine ilgi gösterilmesiyle yeniden keşfedildi, ancak pek çok antik dönem filozofunun özgün metinleri, ne yazık ki, zaman içinde kaybolmuştu. Günümüze ulaşan metinler onların teorilerine ilişkin ikincil kaynaklar ve orijinal metinlerin kimi büyük boşluklar içeren fragmanlarıyla sınırlıdır. Bu talihsizlik bütün "Sokrates öncesi" filozofların ve Aristoteles'ten sonraki sözde Helenistik dönem filozoflarının pek çoğunun ortak kaderidir. Buna karşın, günümüzde, özellikle Mısır çöllerinde ortaya çıkarılan papirüs ruloları gibi arkeolojik buluntular sayesinde antik felsefenin sır perdesi aralanmaya devam etmektedir. Örneğin, yakın dönemlerde, Napoli yakınlarında, Vezüv Yanardağı'nın patlamasıyla lavlar altında kalmış Epikurosçu bir koleksi-

İS 79 yılında, Vezüv Yanardağı'nın patlamasıyla Napoli yakınlarında yer alan Herculaneum kentindeki pek çok aristokrat villası lavlar altında kaldı. Bunlar arasında yer alan ve 18. yüzyıldan beri arkeolojik kazıların yürütüldüğü bir evde, Epikuros'un eserleri ve onun düşüncelerine ilişkin sonraki düşünürlerin yorumlarını barındıran büyük bir kütüphane gün ışığına çıkarılmıştır. Arkeolojik buluntular Epikurosçular ve diğer okullar arasında o güne kadar bilinmeyen tartışmaları gözler önüne serer. Papirüslerin alazlanmış halde günümüze ulaşan parçaları uzmanlar tarafından titizlikle incelenmektedir.

Antik felsefe geleneğinin büyük bölümü, benzer biçimde, tesadüf eseri ortaya çıkarılmış ve, ne yazık ki, metinlerin sadece fragmanları günümüze ulaşmıştır.

yon gün ışığına çıkarılmıştır. Öte yandan, bulunan özgün metinlerde büyük boşluklar vardır; bu yüzden, bazı filozoflar ve felsefe akımları için hâlâ genellikle yetersiz olan ikincil metinlerle çalışmak zorundayız.

Yaklaşım farklılığı

Özgün metinlerin bütünüyle günümüze ulaşamaması antik felsefe geleneğine ilişkin yaklaşım farklılıklarını da beraberinde getirir. Eserleri, sadece günümüze ulaşan fragmanlarıyla ya da ikincil kaynaklar (bu kaynakların kendi



Resim 3. Epikurosçu filozof Philodemos'un öfke konusunu ele aldığı bir eserinin papirüs fragmanı.

yaklaşımlarını da göz önünde bulundurmak durumundayız) üzerinden değerlendirilen filozofların teorilerini tespit ettiğimizi varsaymadan önce olası tarihsel ve yorumsal sorunlarla yüzleşmemiz gerekir. Bu metinleri doğrudan felsefi sorular sorarak incelemeye başlamak, sadece kendi düşüncemizi yansıtacak erken yargılara varmamıza yol açabilir. Bununla birlikte, eserleri günümüze ulaşan yazarlara, parçası olduğumuz felsefi bir diyalogun karşı tarafıymış gibi yaklaşmak daha doğru bir yöntemdir. Bu durumda, felsefe bölümlerinde ağırlıklı olarak –özgün metinlerinden sadece bölük pörçük parçalar elimize geçen Epikuros gibi yazarlardan ziyade– bütün metinlerine erişebildiğimiz Platon ve Aristoteles'in teorilerinin öğretilmesi şaşırtıcı değildir.

Öte yandan, bu karşıtlık abartılabilir. Platon, bütün eserlerine sahip olduğumuzdan kuşku duymayacağımız tek filozoftur. Aristoteles'in eserlerinin hiçbiri günümüze eksiksiz biçimde ulaşamamıştır; elimizde olanlar, kendi içlerinde yorumsal problemlerin ortaya çıktığı kapsamlı araştırma ve ders notlarıdır. Ancak, Platon'un bile kolay okunabilen bir yazar olduğunu söyleyemeyiz; çünkü diyalog tarzı, yazar ile ileri sürdüğü düşünce arasına mesafe koyar. Platoncu felsefenin, diğer antik dönem filozoflarının düşüncelerine kıyasla çok daha geniş bir yelpazede yorumlanmasının sebeplerinden biri de budur. Bu yüzden, Platon ve Aristoteles'i, tıpkı Sokrates öncesi filozoflar gibi, çağdaş felsefi sorularımız bağlamında yanlış anlamamız mümkündür. Ayrıca, özgün eserlerinin sadece bir kısmına sahip olduğumuz yazarlar ve felsefe okulları, ilave tarihsel ya da yorumsal çalışmalar yapmamız gerekse de, bizi doğrudan ilgilendiren tezler ileri sürebilir. Son yirmi yılda

antik felsefeye ilişkin araştırma, yayın ve öğretim yöntemlerinde büyük bir değişim gözlenmektedir; özellikle Platon ve Aristoteles'e verilen ağırlık yavaş yavaş Helenistik dönem (Aristoteles sonrası) filozoflarına kaymaktadır.

Felsefi ilginin değişimi

Çok-yönlü antik felsefe geleneğinin neden sadece belli bir bölümüne odaklanıyoruz? Kuşkusuz, böyle bir seçim yaparken süreç içinde önceden kestirilemeyen aşırılıkların ya da tarihsel ve felsefi kaygıların etkisinden söz edebiliriz. Ancak, gözden kaçırmamamız gereken asıl faktör, felsefi akımlar ya da belli başlı konulara yönelik ilginin dönemden döneme değişiklik göstermesidir. Araştırmacılar ve öğretmenler, günümüzde, felsefe öğreniminin Platon ve Aristoteles'in teorileri çevresinde şekillendiği yirmi yıl öncesine kıyasla daha geniş bir konu ve filozof yelpazesi üzerinde çalışmaktadırlar. Felsefi ilginin odak noktasına ilişkin benzer dalgalanmalar geçmişte de sıkça yaşanmıştır. Kuşkusuz, bu köklü geleneği bütünüyle incelemenin biricik ve tarafsız bir yolu olmadığı için konular arasında seçim yapmak şaşırtıcı değildir. Aynı şekilde, bize antik felsefenin sadece bir yönü öğretilirse, bunun doğal veya kaçınılmaz olarak görülmesini ve buradaki sınırlamanın, özellikle gelenek öğretmenlerden öğrencilere aktarıldıkça ve kitaplar ya da makaleler sayesinde pekiştikçe âdeta görünmez olmasını da normal karşılarız.

Biz, en azından bazen, antik felsefe geleneğinin belli başlı unsurlarının farklı dönemlerde neden daha ilgi çe-

kici bulunduğunu anlamaya çalışabiliriz. Bazı antik felsefe eserleri, kimi zaman, deyim yerindeyse, pek suya sabuna dokunmaz gibi görünebilir. Bunlar halihazırda merak uyandıran bir konuyu gündeme getirmez ya da insanların muhtelif yanıtlar verdikleri sorular sorarak zihinleri kurcalamaz. Öte yandan, zamanı geldiğinde bunları kuşkusuz yapacaktır. Antik felsefe geleneğinin hangi kısmına odaklanacağımız, en azından belli bir ölçüye kadar, kendi ilgi alanlarımıza bağlıdır (ilgi alanlarımız ve bunlardaki değişimin nasıl açıklanacağı başka bir konudur). Görüldüğü üzere, bu süreç, doğrusal bir çizginin izlendiği, tek-yönlü bir yol değildir. Antik felsefe metinlerini okumak bazı konularda kendi düşüncemizi ortaya koyabilmeye ve o konudaki mevcut bilgimizi pekiştirmeye yardımcı olur (bu konu Üçüncü Bölüm'de ayrıntılı biçimde ele alınacaktır). Bazı antik felsefe metinleri, 18. yüzyıldan bu yana Batı felsefesinin öğretimi ve gelişiminde önemli bir yere sahiptir, dolayısıyla, bunlar sadece konunun tarihsel arka planını oluşturmaz, aynı zamanda modern geleneğin de bir parçasıdır.

Platon'un *Devlet*'inin kaderi

Platon'un *Devlet*'i, bir antik felsefe metninin farklı dönemlerde yeniden gündeme gelip çağdaş felsefi kavramlarla çözümlenmesine (ya da gözden düşerek dikkate alınmamasına) belki de en çarpıcı örnektir.

19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın büyük bölümünde tartışmasız en ünlü (ve, muhtemelen, tüm zamanların en çok okunan) antik felsefe metni olan *Devlet*, pek çok ül-

kedeki üniversiteler, liseler ve diğer okullarda antik felsefe, felsefeye giriş, Batı felsefesi, siyasal felsefe ve beşeri bilimler müfredatlarında yerini alır. Eğer bu derslerde antik felsefe ya da Platon'u inceleyecekseniz, *Devlet* kesinlikle okuma listesinin başında gelecektir. Platon'un düşüncelerinin anahatlarını en iyi biçimde gözler önüne seren bu kitap, modern yorumlarda Platoncu felsefenin temeli ve en üst noktası olarak değerlendirilir.

Platon'un *Devlet*'i

Platon, *Devlet*'te, insan yaşamını mutlu kılacak şeyin iyi ve erdemli bir yaşam sürmek olduğunu göstermeye çalışır; bu, kişinin kendi başına başarması gereken bir şeydir ve zenginlik, toplumsal konum ya da gündelik yaşamda değer verilen diğer şeylerin mutlulukla ilgisi yoktur. Platon, bu iddialı tezini, erdemin, aklın hükmettiği insan ruhundaki ahenkli düzene bağlı olduğunu söyleyerek savunur (*bkz.* Birinci Bölüm). Her bölümün ödevlerini eksiksiz biçimde yerine getirdiği ahenkli ve dolayısıyla erdemli bir ruh (sağlıklı bir bedenle karşılaştırılır) insana mutlu bir yaşamın kapısını aralarken, mutsuzluk ruhun ahengini kaybetmesinin bir sonucu olarak görülür. Platon'un yaygın kanıya aykırı biçimde geliştirip savunduğu düşüncesi kitabın ana çerçevesini çizer; buna göre, erdemli bir yaşam süren kişi, yoksulluk ve bunalım gibi en kötü koşullarda bile mutluluğa erişebilir (bir diğer ifadeyle, mutluluk ruhun ahenkli düzenine bağlıdır).

Platon, insan ruhunun yapısını betimleyen bir model sunarak, karşılıklı çıkar ilişkisi içindeki farklı toplumsal gruplardan oluşan ve kendini kamu yararına adamış (tıpkı ruhun insanın doğru ve iyi eylemesini sağlayan akıl bölümü gibi) "muhafızlar" tarafından idare edilen ideal bir toplum fikrini ortaya atar. Filozof, kamu yararına adanma düşüncesini ileri uçlara taşır: Buna göre, yaşamlarının büyük bölümünü soyut metafizik "Formlar" teorisini kavramaya adayacak olan muhafızların aile yaşamları ve kişisel mülkleri olmayacaktır (*bkz.* s. 126-7). Çarpıcı biçimde, erkeklerin yanı sıra kadınlar da muhafız ya da aldıkları felsefe eğitimine atfen "filozof-kral" (ve elbette filozof-kraliçe) olabilirler.

İdeal topluma ilişkin bu temsili tablo, Platon'un, *Timaios* ve tamamlanamayan *Kritias* diyaloglarında geçen Atlantis öyküsünde düzyazı formunda geliştirilir. İdeal toplum, geçmişteki örneklerle kıyaslandığında, egzotik, romantik ama kokuşmuş bir düzene sahip olan Atlantis toplumunun tam karşıtıdır. Atlantik Okyanusu'nun ortasındaki Atlantis Adası daha sonra tamamen sular altında kalacaktır. Platon'un tamamlayamadığı bu öykü, muhtemelen, filozofun felsefe geleneği dışında, edebiyat dünyasına en büyük katkısıdır.

Burada bir diğer önemli noktanın altını çizmek gerekir: *Devlet* genellikle ideal topluma yönelik kısa pasajlar ışığında okunur. Platon, burada, iktisadi faaliyet ve siyasal iktidarın birbirinden tamamen ayrıldığı ideal bir toplum tablosu çizer. Bu toplum, yaşamlarını kamu yararı ve devlet yönetimine adayan "muhafızlar" tarafından yönetilir.

İktisadi etkinliklerle uğraşanlar, yaşam tarzları itibarıyla sadece kendi çıkarlarını düşünebilecekleri ve bunun da kamu yararının esas olduğu idari konumlarda yer almalarını uygunsuz kılacağı gerekçesiyle iktidardan uzak tutulurlar. Muhafızlar sınıfının mensupları ise, bunun aksine, öncelikle kamu yararını gözetmek için eğitilir ve bu yolda kişisel çıkarlarından fedakârlık ederler.

Söz konusu ideal siyasal yapı genellikle kitabın ana düşüncesi olarak görülür. Gerçekten, *Devlet*, Platon'un döneminin politik sorunlarına ilişkin geliştirdiği eleştirel bir yaklaşım gibi gösterilmiştir. *Devlet*'te pek çok farklı konu ele alınır, ancak bütün bunları bir arada tutan şeyin Platon'un politik görüsü olduğu düşünülür. Buna göre, insanlar sadece kamu çıkarlarına hizmet eden ideal bir toplum düzeninde erdemli ve dolayısıyla mutlu bir yaşam sürebilirler. Platon'un öngördüğü akil adamlar yönetimi ideali, kimi zaman, filozofun içinde büyüdüğü Atina demokrasi kültürüne bir tepki olarak değerlendirilmiştir (bu tepki kimileri tarafından seçkinci ve gerici bulunur). *Devlet* ve onun üzerine yazılmış diğer kitaplar, siyasal bağlamın öne çıktığı yerleşmiş okuma pratiğiyle, en azından Amerikan kütüphanelerinde, felsefe tarihi bölümleri yerine siyasal bilimler raflarında yer alır. Kitaba hangi bağlamda eriştiğimiz onu nasıl okumamız gerektiğini de işaret eder; bu yüzden, *Devlet*'in, diğer kısımları pek dikkate alınmadan, siyasal bilimler bağlamında incelenmesini doğal karşılayabiliriz.

Peki, *Devlet*'i sadece siyasal bağlamıyla mı okumalıyız? Bu eser başka hangi bağlamlarda okunabilir?

Devlet, antik dünyada Platon'un herhangi bir diyalogu olarak okunuyor, ancak hiçbir şekilde filozofun en önemli

eseri ya da Platoncu felsefenin anahatlarını ortaya koyan başucu metni olarak görülmüyordu. Sonraki filozoflar Platoncu felsefeyi sistemli biçimde ele almaya başladıklarında en çok başvurulan diyalog, şiirsel bir dille kaleme alınmış bir kozmoloji olan *Timaios*'tu. *Devlet*'i diğer diyaloglardan daha ünlü kılan, ideal toplumu yöneten idarecilerin aile yaşamlarının olmaması, buna karşılık, çocukların ortak annelerin eline verilerek yetiştirilmeleri düşüncesiydi. Tepki toplayan bu düşünce, derinlikli olmaktan ziyade, sıradışı bulunmuştu. Platon'un, Aristoteles tarafından eleştirilen bu eserdeki siyasal düşünceleri, *Devlet Adamı (Politikos)* ve *Yasalar*'dakinin *(Nomoi)* aksine, antik dönem siyasal düşüncesinin ana akımında kendine yer bulamadı.

Devlet, Platon'un eserlerinin daha geniş kitlelere ulaştığı Ortaçağ'da İslam bakış açısını temsil eden filozoflar tarafından da ele alınmıştır. Platon'un tezleri, ruhani ve dünyevi yetkelere sahip ideal bir dini lider öngören İslami düşünceye paralel bir çerçeve çiziyordu. Bu dinsel-dünyevi birliktelik düşüncesi Hıristiyan Batı dünyasında gelişmedi: Batı'da kilise ve devletin ayrı birimler olarak düşünülmesinde, diyalogun Ortaçağ'ın sonlarına kadar dikkate alınmamasının etkili olduğu söylenebilir. *Devlet*, kendilerini Platoncu olarak tanımlayan ve metni ideal bir ütopya olarak gören İtalyan düşünürlerle birlikte Rönesans'ta ön plana çıktı. Öte yandan, kitabın kaderi yine değişecek ve bu ünlü diyalog, Platon'un felsefe dünyasında ihmal edildiği 17.-18. yüzyıllar boyunca (eğer dikkate alındığı söylenebilirse) sadece sıradışı bir eser olarak görülecekti *(bkz. 126-7. sayfadaki kutu)*.

Platon'un kaderi 19. yüzyılda kökten değişti ve Platoncu düşünce, günümüzde de olduğu üzere, antik felsefe

uğraşısının başköşesine kuruldu. Platon'un İngiltere'deki yükselme öyküsü özellikle ilgi çekicidir; bu süreçte, her biri farklı bir felsefi yaklaşıma karşılık gelen üç evreden söz edebiliriz.

Platon külliyatı İngilizce'ye ilk defa 1804 yılında Thomas Taylor tarafından tercüme edilmiştir. Platon tercümeleri, formel bir felsefe eğitimi almamış olan Taylor'ın zorlu yaşamında zevk için giriştiği bir işti; ancak –ne yazık ki– çevirilerin korkunç olduğunu söylemek zorundayız. Taylor, Platon'un düşüncelerini, filozofun bazı metafizik teorilerini mistik ögelerle geliştiren Yeni Platoncu yorumlar çerçevesinde ele almıştır. Sonuç daha çok Romantik yazarların dikkatini çekmiş ve Taylor'ın sunduğu Platoncu düşünce –filozoflardan ziyade– Wordsworth'ün şiirlerinde etkili olmuştur.

Platon'u akıl yürütmenin önemini vurgulamış bir filozof olarak gören ilk güçlü girişim, Faydacılar diye bilinen 19. yüzyıl filozoflarından gelmiştir. Bu durum son derece şaşırtıcıdır, çünkü Faydacı etik ve metafizik yorumu neredeyse Platoncu düşünceyle taban tabana zıttır. Bununla birlikte, Platon, John Stuart Mill'in arkadaş çevresi sayesinde, akıl yürüterek kanıt sunmanın önemine değinen bir filozof olarak yeniden ön plana çıktı. Faydacı filozof George Grote, Platon'a dair ilk nitelikli akademik eser olan *Platon*'da (1865), her diyalogu kendi teması ve amacıyla ayrı ayrı ele alır ve Platon'un ucu açık bir felsefi arayışta olduğunu gösterir. Bu arayış, dogmatik yaklaşımların yanı sıra, filozofun kendisinin de kesin bir sonuca varamadığı tezlere ilişkin soruşturmaları kapsıyordu. Grote, Platon'la hemfikir değildir, ama onu farklı teoriler ve eği-

limleri izleyen biri olarak anlayışlı biçimde yansıtır. *Devlet* ise, Platon'un gerçeği arayan sorgulayıcı bir filozof olarak resmedildiği bu tabloda, kendi içinde merkez teşkil etmeyecek bazı politik düşünceler barındıran bir metin olarak pek çok diyalogdan sadece biriydi.

Bununla birlikte, kazanan üçüncü bir Platon'du, yani İdealist filozof Benjamin Jowett'in Platon'u. Jowett 1871 yılında Platon'un bütün eserlerini okunabilir bir şekilde tercüme ederek filozofu genel okuyucu kitlesiyle buluşturdu (ancak *Devlet* Korece ve İzlandaca gibi dillere yakın zamanlarda çevrilmiştir; bundan önce çoğu okur Yunanca orijinal metni ya da bir diğer dildeki tercümeyi okumak zorundaydı ve Platon sadece eğitimli bir tabakaya ulaşabiliyordu). Platon'u İdealist felsefeyi işaret etmiş dizgeci bir düşünür olarak kabul eden Jowett'e göre, *Devlet*, Platon'un politikayla etik ve metafiziği bir araya getirdiği düşüncenin merkezindedir. Bununla birlikte, yazar, kendisinden sonra *Devlet*'i okuyan hemen herkesin yaptığı gibi, siyasal ideali metnin ana fikri olarak ele almıştır.

Platon'un ideal kent-devleti neden, bir ütopyadan ziyade, siyasal bilimler alanına yapılmış ciddi bir katkı olarak görülür? Bunun nedenlerinden biri, 19. yüzyıl ortası siyasal gündeminin *Devlet*'te ele alınan konularla örtüşmesidir. Başıbozuk bir halk yönetimi olarak yüzyıllardır aşağılanan demokrasi ve genel oy hakkı 19. yüzyılda gerçek bir siyasi seçenek olarak gündeme gelmiş ve Antik Yunan'ın demokratik kent-devletleri modeli, İngiliz ve Amerikalı politikacılar ile siyaset düşünürlerinin kendi ülkelerine ilişkin düşüncelerinde, Roma cumhuriyeti modelinin yerini almıştı. Bu dönemde, antik demokrasi, Antik Yunan

uygarlığını inceleyen tarih çalışmalarında ilk defa olumlu bir açıdan yansıtılmıştır. Dolayısıyla, eğer *Devlet* Platon'un demokratik yönetim anlayışına yanıtı olarak görülebilirse (ki böyle görülmüştür), 19. yüzyıl siyasal düşüncesine olumlu ya da olumsuz pek çok katkı sunmuş demektir.

Jowett *Devlet*'i antik dönem çalışmalarının merkezine oturttu ve bu diyalogun ciddi, iddialı ve idealist bir siyasal metin olduğu düşüncesi akademik dünyada yaygınlık kazandı. Bu ayrıcalıklı konumunu günümüzde de koruyan *Devlet*'in, üniversitelerde eğitim gören 19. yüzyıl seçkinlerini, kamu yararı için kişisel çıkarlarından fedakârlık göstererek kendilerini devlete adama düşüncesiyle (bu düşünce, maddi kazanç hırsına karşı bir önlem olarak görülür) esinleyeceği düşünülüyordu. Muhafızlar fikri meritokratik bir yönetim biçimini öngörüyordu: siyasal iktidar, nesilden nesle geçen aristokratik bir ayrıcalık yerine, eğitim ve çok çalışmakla kazanılmalıydı. Kadın muhafızlar düşüncesi ise siyasal bir ideali işaret etmesi açısından son derece yararlıydı; bu ideal, kadınların eğitim görme ve seçme hakkına sahip olarak toplumsal yaşamda erkeklerle eşit olduğu fikrinin benimsenmesine yardımcı olacaktı (burada, Victoria dönemindeki toplumsal cinsiyet kaygısı devreye giriyor: Jowett, kadın muhafızları Platon'un "ortak anneler ve çocuklar" fikrinden ayırmak için büyük çaba sarf eder). Platon'un bütün yurttaşların yararlanabileceği genel bir eğitim sistemindeki ısrarı, eğitimi fırsat eşitliği yaratarak demokratikleştirme ve daha geniş kitlelere yayma girişimlerine esin kaynağı olmasının yanı sıra, eğitim faaliyetinin devletin asli görevleri arasında olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasına da katkıda bulundu. Platon'un demokratik

yönetime ilişkin eleştirileri ve yöneticilerin belli alanlarda uzmanlaşmış olması gerektiği düşüncesi, temsili demokrasi ve seçme-seçilme hakkının genişletilmesine yönelik modern tartışmalarda da göz önünde bulundurulmuştur. Kısaca, *Devlet*, çağdaş meselelerle rahatlıkla ilişkilendirebileceğimiz uygun bir materyal sunar, dolayısıyla Platon'un ideal kent-devleti tasarımının 19. yüzyıl siyasal düşüncesi bağlamında kitabın ana çerçevesi olarak öne çıkarılması şaşırtıcı değildir.

Beklenmediği kadar uzun bir süre etkisini sürdüren Jowett'in *Devlet* yorumu, İngilizce konuşulan ülkelerde İdealist felsefe modasından ve onu doğuran siyasal tartışmalardan daha uzun yaşadı. Günümüzde bile metnin, genellikle, metafizik ve etik yorumlarının ideal kent-devleti çerçevesinde geliştirildiği İdealist bir politik eser olarak okunması gerektiği düşünülür. Ancak, araştırmacılar, Platon'un düşüncelerinin "uygulanabilirliği" konusunda farklı fikirdeydiler: *Devlet*'te öngörülen yönetim organizasyonunu kimileri esin vermekten öteye gidemeyecek siyasal idealler, kimileriyse doğrudan uygulamaya geçirilecek somut tasarılar olarak görmüştür. Bununla birlikte, 20. yüzyılda metnin kaderi yeniden değişti ve İdealist düşüncelere duyulan ilginin yerini düşmanca bir tutum aldı. Victoria çağındaki siyasal mücadelelerin sona erdiği bu dönemde *Devlet* daha modern, ama daha karanlık sistemlerle ilişkilendirilmeye başladı. Muhafızlar önerisi 1930'lardan sonra totaliter ve kimi zaman faşist bir düşünce olarak görüldü. Platon'un genel eğitim ve kültür ısrarı da aynı bağlamda propaganda ve endoktrinasyon işleviyle gündeme getirildi (bu tezler Platon'u savaş öncesi Nazi Almanyası ile iliş-

kilendirmek için ortaya atılmıştı, ancak *Devlet*'teki ideallerin, aynı şekilde, savaş sonrası Komünist rejimlerle de benzerlik gösterebileceği görülmüştür).

Devlet siyasal bir tasarı mıdır?

"Devlet, Platon'a göre, devlet formunda, doğal olarak temsil edilen üç ya da dört temel hakikate ulaşmanın aracı değil midir? Platon Yunan kent-devletiyle bize iyinin formu olan tanrısal mükemmeliyet (görünür dünyadaki güneş gibi) hakkında; adaletle temsil edilen insani mükemmeliyet hakkında; küçük yaşlarda başlayan ve sonraki dönemlerde devam eden eğitim hakkında; insanoğlunu yanlışa sürükleyen şairler, Sofistler ve zorba yöneticiler hakkında; bütün bunların vücut bulduğu "dünya" hakkında ve dünyanın herhangi bir yerinde var olmayan, ama insan yaşamı ve toplumların idaresinde örnek olacak biçimde formlar evreninde kurulmuş bir krallık hakkında kendi düşüncelerini açıklar. [...] Bu yüzden, Platon'un tasarladığı devlet yönetiminin uygulanabilir olup olmadığını tartışmak anlamsızdır [...] çünkü bu düşüncelerin uygulanabilirliğinin onların hakikati göstermesiyle ilgisi yoktur."

Benjamin Jowett, *Devlet* tercümesinin önsözünden

"Filozof kral Platon'un kendisidir ve *Devlet* onun mutlak iktidar iddiasıdır."

Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 1. cilt

Bugünlerde düşmanca bir tutum ve saçma sapan faşizm suçlamaları gözden düşse de, pek az felsefe öğretmeni *Devlet*'in günümüz toplumunun örnek alabileceği olumlu düşünceler içerdiğini ileri sürer. Kitabın, ayrıca, hoşgörülü ve farklı fikirleri kucaklayacak biçimde yetiştirilen öğrencilerin kolayca karşı çıkacakları, tartışmaya açık, seçkinci ve ayrımcı bir politik düşünceler bütünü olduğu sıklıkla dile getirilir. Bununla birlikte, *Devlet*'in, öncelikli olarak, yapısı ve organizasyonuyla siyasal düşüncenin temel sorularına yanıt veren ideal bir toplumu ele aldığı varsayımı geçerliliğini korumaktadır.

Devlet'in siyasal düşüncesi

"Platon bir İdealist değildi ve onun düşüncelerinin totaliter bir siyasal yapıyı ya da organik bir toplum tasarısını işaret ettiği söylenemez. Platon'a göre, toplum ne sadece farklı özelliklere sahip bireylerin bir arada bulunma durumu, ne de bireylerden bağımsız olarak varlığını sürdüren bir üst-organizmadır. Toplum, daha çok, ortak bir amaç çevresinde bir araya gelerek işbirliği yapan bireyler topluluğudur."

John Wild, *Platon'un Modern Düşmanları ve Doğal Yasa Teorisi*

"Platon'un siyasal programının totaliter bir rejimden ahlakça daha üstün olmadığını ve gerçek anlamda onunla örtüştüğünü düşünüyorum."

Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, 1. cilt

Devlet bu rolüyle çok yararlı olmuş ve farklı felsefi uğraşlara kapı aralamıştır. Yine de, önemli bir noktanın gözden kaçırılmaması gerekir: kitabın merkezinde siyasal bir teori olduğu yorumu Victoria döneminin ürünüdür ve biz artık metinde ele alınan tasarının siyasal bir model olarak görüldüğü Victoria döneminin kaygılarını paylaşmıyoruz. Bunu, 19. yüzyıldan sonra yayımlanmış kitaplardaki çelişik yorumlardan anlayabiliriz. Ancak, *Devlet* günümüzde de siyasal bir tasarı olarak ele alınmaya devam etmektedir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, eserin bir siyaset felsefesi metni olarak kolayca eleştirilebilir olmasıdır. Bu yüzden, kitaptan –fazla çaba göstermeden yıkılabilecek bir hedef sunan– bir öğretim aracı olarak yararlanılıyor. Öte yandan, artık Platon'un tasarımına ilişkin söylenebilecek yeni bir şey kalmadığından, pek çok araştırmacı doğrudan ikincil kaynaklar ve yorumlar üzerinde çalışmaya başlamıştır.

Bağlamı ve metni sorgulamak

Devlet siyasal bir metin midir? Bu, mutlaka, hemen yanıtlanamayacak kadar karmaşık bir soru. Öte yandan, metne atfedilen siyasal bağlamın yakın zamanda ortaya çıkmış bir yorumdan kaynaklandığını artık biliyoruz; o halde, kitabı hangi bağlamda ve niçin okuduğunuzu (tabii okuduysanız) kendinize sorabilirsiniz. Bu durumda metne geri dönebilir ve size dayatılan okuma şeklini sorgulayabilirsiniz.

Devlet'e ilişkin en belirgin noktalardan biri, ideal kent-devleti tasvirinin eserin sadece küçük bir kısmında

ele alınmış olmasıdır. Siyasal bir program için çok kısa ve kabataslak olan bu "tasarı" hiçbir şekilde eserin ana çerçevesini oluşturmaz. Platon'un temel sorusu ("neden ahlaklı olmalıyım?") ikinci bölümün başında ortaya atılmış ve dokuzuncu bölümün sonunda yanıtlanmıştır. Ahlaklı olmak kendimden çok diğerlerinin işine yarıyor; diğer insanları görmezden gelerek ya da onları kullanarak hedeflerimi gerçekleştireceğim bir yaşam sürmek daha iyi olmaz mıydı? Platon, ahlaki kaygıları dikkate alarak yaşamanın, en zor zamanlarda bile bireyler için en doğru yaşam şekli olduğunu ileri sürer. Filozof, akılcı biçimde savunulabileceğini düşündüğü bu tezini detaylandırmak için, ideal kent-devletini ahlaklı bir insanın ruhuna benzetir. Savunusunun en sonunda söylediği gibi, ideal kent-devleti, ahlaklı bireyin doğru bir yaşam sürme arzusunu içselleştireceği soyut bir yapıyı gözler önüne serer. Ancak, bu yapı *Devlet*'i şekillendiren ana düşünce değildir. Platon'un gerçek dünyaya ilişkin soruları, eserin en incelikli kısmının üstesinden gelmeden, ideal bir kent-devletine atıfta bulunarak yanıtlanamaz.

Bu, sadece, açık biçimde, eserin genel planına ilişkin giriş niteliğindeki bir açıklamadır. Kendinize ideal kent-devleti ile insan ruhu arasında nasıl bir benzerlik kurulabileceğini sorabilirsiniz. Size göre, Platon'un *Devlet Adamı* ve *Yasalar* diyaloglarındaki politik görüşleriyle kıyaslandığında, *Devlet*'teki görüşler ne kadar ciddidir? En çarpıcısı, Platon'un ahlaklı yaşama ilişkin bir soruşturmada ideal kent-devleti tasarımından söz etmesi iyi bir fikir midir? Öte yandan, *Devlet*'i ünlü kılan şeyin kesinlikle bu olduğunu söyleyebiliriz.

Devlet'in 19. yüzyıl ortalarından beri öncelikle bir siyasal teori olarak kabul edilmesinin nedeni nedir? Victoria döneminde yaşayanların ve sonraki nesillerin *Devlet*'i bir ölçüye kadar kendi düşüncelerini geliştirmek için kullandığı ve metni bu amaç doğrultusunda (yani siyasal bağlamıyla) okuduğu açıktır. Platon'un Muhafızları Victoria çağı insanı tarafından meritokratik sistemin yöneticileri, totaliter rejimlerden kaygı duyan 20. yüzyıl düşünürleri tarafından ise faşist büyük biraderler olarak görüldü. Bununla birlikte, *Devlet*'te ele alınan modele ilişkin böylesine karşıt çıkarımlar yapılabiliyorsa, bu eserde tek bir siyasal felsefeden bahsetmek mümkün müdür?

Eserin objektif biçimde yorumlanması ve değerlendirilmesi için sağlam bir zeminin bulunmadığını ve her neslin, ya da belki her okurun, kendi *Devlet*'ini (en azından metnin işaret ettiği siyasal felsefeyi) yarattığını düşünebiliriz. Bu durum, post-modern akademik çevreler dışında karamsar bir tablo olarak görülür. *Devlet* kesinlikle farklı kaygıları olan çeşitli okur gruplarının kendi argümanlarını geliştirebilecekleri bir şeyler söylüyor gibidir. Dolayısıyla, eseri, okuyucuyu hakikate ulaşmak için akıl yürütme ve kıyaslama yollarını kullanmaya teşvik eden bir felsefe metni olarak değerlendirebiliriz.

Devlet'e ilişkin yorum farklılıkları arasındaki derin uçurum, sadece metni yorumlarken ortaya konan göreceli yaklaşımların yansımaları olarak değil, aksine, metnin derinliği ve zenginliğinin bir işareti olarak değerlendirilmelidir. Jowett'ten sonra eserin politik içeriği büyük oranda öne çıkarılmış olsa bile, sonuçta metinle okur arasında canlı ve yaratıcı bir ilişki kurulduğu söylenebilir. Bu ilişki

sayesinde geçmişe bakabilir ve metinde yer verilen farklı düşünce çizgilerinin tarihsel olarak ne ölçüde geliştiğini görebiliriz. *Devlet*'e 19.-20. yüzyıllardaki siyasal tartışmalarda bir referans olarak başvurulması ve metnin bu tartışmaların ilerlemesine ciddi bir katkıda bulunması hayranlık uyandırır. Bu durum, günümüzde bir antik felsefe metnini ele almanın başlıca iki sonucunun olduğunu gösterir: herhangi bir konuda antik metinlere atıfta bulunmak o konudaki tartışmaları geliştirebilir ve, aynı zamanda, bu tartışmanın ışığında antik metinleri başka bir gözle değerlendirmemizi sağlar.

Devlet'in geçtiği aşamalardan birtakım dersler çıkarılabilir. Bu çerçevede, bir antik felsefe eserinin (örneğin, Platon'un bütün eserleri) asıl bağlamından koparılmış şekilde "göz önünde bulundurulacak" bir metin olarak okunmasının ne gibi sonuçlar doğurduğu ya da o eserin tarih boyunca hangi bağlamlarda ele alındığı gibi sorulara yanıt verebiliriz. Ancak, daha açık biçimde, bir antik felsefe metnini incelerken en az üç faktörün bilincinde olmamız gerektiğini söyleyebiliriz. Birincisi, eseri kendi düşünsel bağlamı içinde okuyup değerlendirme kaygımız. İkincisi, metin içinde hangi bölümlerin felsefi açıdan ilgi çekici olduğuna (yani düşünsel düzeyde faydalı bulabileceğimiz kısımlara) dair varsayımlarımız. Ve üçüncüsü, incelediğimiz eserin kendi adımıza yaratıcı bir felsefi düşünce geliştirebilme potansiyeli. Bu faktörler okuma sürecinde farklı düzeylerde etkili olabilir ve farklı biçimler alabilir. Öyleyse, *Devlet*'in tarih boyunca hangi bağlamlarda okunduğuna dair önceki bilgilerimiz ışığında varacağımız sonuçlardan biri şudur: söz konusu faktörlerin farkında

olmamak, birbirleriyle çelişen çeşitli yorumlardan hangisinin doğru olduğu hakkında kısır tartışmalara yol açar.

Birinci Bölüm'ün sonuç kısmında, antik felsefe dünyasında yanıt aranan birtakım soruların kimi zaman modern tartışmaların bir yönüyle ilişkilendirilebileceğini gördük. Ama şimdi bu yaklaşımın bazı potansiyel tehlikeler doğurduğunu biliyoruz. İlgi alanlarımızdaki değişimin, antik felsefe geleneğinde bazı unsurların bize daha ilgi çekici görünmesinde oynadığı role karşı tetikte olmalıyız. *Devlet*, okurun ilgisinin başka bir yöne kaymasıyla bir eserin uçlardan merkeze taşınmasının ya da bir etik teorisinin zamanla siyasal bir teoriye dönüşmesinin en çarpıcı örneğidir. Öte yandan, buradan çıkarılacak ders, *Devlet*'i yorumlama biçimimizin sadece önyargılarımızın birer yansıması olduğunu düşünmek değildir. Aksine, felsefi ilgilerimizin yorumlama sürecindeki bilinçdışı etkisini en aza indirmek için bunların yorumlarımızı ne ölçüde etkilediğinin farkında olmamız gerekir. Antik felsefe geleneğinin bazı kısımları hiçbir şekilde kişisel ilgilerimize seslenmeyebilir, bazılarıysa derhal dikkatimizi çeker. Bu durumda, en iyisi, antik tartışmaları güncel meselelerden uzak tutmak ve onları nasıl yorumladığımız konusunda kendi yöntemlerimizi sorgulamaktır.

Birinci Bölüm'de antik felsefe düşüncesiyle kolayca bağlantı kurulabileceğini düşünmüş olabiliriz; ancak, İkinci Bölüm'de bu uğraşının sanıldığından daha karmaşık olduğunu gördük. Pek çok antik dönem eserini (özellikle Platon'un *Devlet*'i gibi en ünlüleri) incelerken izlenebilecek en iyi tutum, onları hem modern meseleler çerçevesinde okuyup yorumlayabileceğimiz metinler hem de başlı

başına köklü bir geleneğin özneleri olarak düşünmektir. Sonuç olarak, okurdan beklenen budur. Antik dönem filozoflarının eserlerini okuduğumuzda kendimizi yeni bir şeyler keşfetmiş gibi hissederiz, ancak, kısa süre sonra, aradaki iki bin yıllık zaman farkının yanı sıra, onları çeşitli bağlamlarda ele alan farklı yaklaşımlar nedeniyle bu metinlerden uzaklaşırız. Buna karşın, modern okur ile antik dönem düşünürleri arasına mesafe koyan ve zaman içinde felsefi "kanon"u değiştiren faktörlerin farkına vardığımızda antik dönem düşüncesiyle daha yakın bir ilişki kurarız.

III. Bölüm

ANTİK VE MODERN DÜNYADA MUTLU YAŞAM

Seçim yapma zorunluluğu

Prodikos'un anlatımıyla Herakles'in Seçimi antik felsefe çalışmış hemen herkesin bildiği bir öyküdür. İÖ 5. yüzyılda yaşayan Prodikos bir "Sofist", yani para karşılığı ders veren bir düşünürdü. Öykü günümüze Sokrates'in söyleşilerini kaleme alan öğrencilerinden Ksenophon aracılığıyla ulaşmıştır.

Sokrates, yaşamda arzuların peşinden koşmak ve eylemlerimizde hazzı göz ardı etmemek gerektiğine inanan arkadaşı Aristippos'la söyleşir. Sokrates, Aristippos'un görüşüne, böyle bir yaşam anlayışının birtakım tehlikeler doğurabileceği kaygısıyla karşı çıkar; ona göre, arzuları kontrol altına almayı başaramazsanız, en sonunda nefsine hâkim olan diğer insanların insafına kalırsınız. Bu insanlar duygularınna söz geçirerek sizi alt edebilir ve yaşamınızda söz sahibi olurlar. Sokrates'in yorumuna şüpheyle yakla-

şan Aristippos ise bireyin başkalarının güdümüne girmeden hazza adanmış bir yaşam sürebileceğini ve böylelikle mutlu olacağını iddia eder.

Sokrates aynı fikirde değildir. Ona göre, bu konu sadece başkalarının etkisinden kaçınma meselesine indirgenemez. Bunlar, aksine, kendi yaşamımıza ilişkin tutumla ilgilidir. Filozof, düşüncesini açıkça ortaya koymak için, yetişkinlik döneminin başlarındaki yarı-tanrı Herakles'in iki seçenek arasından tercih yapmak zorunda kaldığı bir öyküyü anlatır (öykü Prodikos'undur). Bir yol ayrımındaki Herakles, birini seçmesi için kendisini farklı yollardan ikna etmeye çalışan iki kadınla karşılaşır. Son derece süslü püslü olan kadın, Herakles'in önüne atlar ve onu arzularının tatmin edileceği kolay yolu seçmesi ve böylece hayatını canı istediği gibi yaşaması için kışkırtır. Böyle bir durumda, düşünülmeye değer tek şey, fazla çaba harcamadan keyifli bir yaşam sürmenin yollarıdır. Dostlar, der kadın, benim adım Mutluluk'tur, ama düşmanlarım beni Ahlaksızlık (ya da Zevk) diye bilir. Daha ağırbaşlı ve mütevazı olan diğer kadın, yani Erdem, görünüşünden ziyade söyledikleriyle dikkat çeker ve Herakles'i kendi yolunu izlemeye davet eder. Ancak, bu yol, Zevk'in vaat ettiğinin aksine zorludur ve genellikle hüsranla sonuçlanır. Sana gösterdiğim yol, der Erdem, büyük bir çaba ve fedakârlık gerektirir. Yaşamında zevk ve ahlaksızlığı rehber edinerek mutluluğa kuşkusuz daha kolay ulaşırsın, ancak başlangıçtaki cazibe zamanla yitirilir ve sonunda elin boş kalır. Öte yandan, erdemli bir yaşam sürerek başarılı olabilir ve saygınlık kazanabilirsin; gerçek mutluluk budur.

Sofistler

İÖ 5. yüzyılın bağımsız düşünürleri olan "Sofistler", bütünlüklü bir entelektüel gelenek oluşturmamış olsalar da, antik felsefede ayrı bir akımı temsil ederler. Kent kent dolaşan Sofistler, belli bir ücret karşılığında, özellikle kamu yaşamında işe yarayacak retorik ve ikna edici söylev gibi dersler verirlerdi. İlgi alanları felsefe geleneğiyle pek örtüşmese de, Sofist düşünürler, Platon sayesinde felsefenin çeperlerinde kendilerine yer bulmuşlardır; Platon, gezgin bilgeleri pek çok diyalogunda, kahramanı Sokrates'in karşısına çıkan, kendini beğenmiş ve ehil olmayan aptallar olarak ölümsüzleştirmiştir. Platon'un ifadesi gerçeği yansıtmayabilir, ancak elimizde bunu yalanlayacak herhangi bir bağımsız kanıt da ne yazık ki yok.

En ünlü Sofistler Elisli Hippias, Koslu Prodikos, Khalkedonlu Thrasymakhos ve Abderalı Protagoras'tır. Hippias üst düzey yetenekleriyle, Prodikos ise dil üzerine çalışmalarıyla bilinirdi. Thrasymakhos, *Devlet*'te, adaleti iktidar sahiplerinin çıkarlarına indirgeyen yorumuyla resmedilir. Görecilik'in kuramcısı Protagoras önemli bir felsefe tezi geliştiren tek Sofist'tir. Protagoras'a göre, şeyler insanlara nasıl görünüyorsa öyledir, yani bir düşüncenin doğru olmasında ölçüt insandır. Platon bu yorumu *Theaitetos* diyalogunda *(bkz. s. 112)* çürütmeye çalışır.

Gezgin bilge öğretmenleri pek çok açıdan küçümseyen Platon, Sofist teorileri (özellikle Görecilik'i) red-

deder. Ona göre, para karşılığı ders vermek, bilgiyi sadece gündelik yaşamdaki işlevinden dolayı önem verilen ticari bir ürüne dönüştürür ve değersizleştirir. Platon, ayrıca, felsefeyi ciddiye almayan Sofistler'in kabul edilebilir tezler ortaya koyamadıklarını ileri sürer. Bu düşünce, kuşkusuz, filozofun eserlerine de yansımıştır.

Herakles'in Seçimi Batı sanatında sıklıkla işlenmiştir. Sonraki sayfada yer verilen Paolo de Matteis imzalı resim, erdem üzerine yazdığı kitaba görsel malzeme eklemek isteyen filozof ve Shaftesbury Kontu Anthony Ashley Cooper tarafından 1712 yılında sipariş edilmişti. Matteis'in resmi ve benzer betimlemelerde modern okurun rahatsızlık duyacağı bir noktanın altını çizelim: ahlaki seçim, bir erkeği tavlamak için yarışan iki kadın tarafından temsil edilir. Bununla birlikte, öykünün ana fikri dış görünüşten ziyade gerçeğin önemini vurgular, ama bu da, iyice düşüp taşındıktan sonra, diğerinden daha çekici gelen bir diğer kadın üzerinden betimlenmiştir.

Öte yandan, sonucu kolayca tahmin edilebilir bir öykünün neden bu kadar ünlü olduğunu anlamakta zorlanabiliriz. Erdem ve ahlaksızlık arasında seçim yapmak zorunda kalmanız durumunda muhakkak erdemi tercih edersiniz. Ancak, bu, işin kolayına kaçmak olur; zor olan, erdemin ne olduğunu anlamaya çalışmaktır. Erdemi arsız bir fahişe yerine mütevazı bir genç kadın olarak betimlemenin cinsiyetçi bir yaklaşım olduğu söylenebilir, ama bu bize onu anlamak yolunda pek yardımcı olmaz. Böyle düşünmemiz, muhtemelen 20. yüzyıl etik tartışmalarının antik etik teorilerine mesafeli durmasından kaynaklanır. Ancak, tarih-



Resim 4. Mütevazı Erdem ve kışkırtıcı Zevk arasında seçim yapmak zorunda kalan Herakles.

sel açıdan bu görece yeni tutum, erdemin hem felsefi hem de siyasal söylemde daha çok vurgulanmasıyla bugünlerde tersine dönmektedir. Bugün, Erdem'in Herakles'e vaat ettiği yaşam biçiminin ne anlama geldiğini daha iyi anlayabilecek bir konumdayız.

Prodikos'un öyküsünde, Erdem ve Zevk, Herakles'e mutluluğa erişmek için izleyebileceği iki farklı yol öneriyorlar. Bu açıdan, Prodikos, felsefi uğraşıda önemli bir konuyu açıkça ortaya koyan ilk filozoflardan biridir; ona göre, hepimiz mutluluğun peşinden koşarız. Demokritos ve Platon gibi sonraki dönem filozofları da aynı düşünceyi paylaşır. Mutluluğun yaşamın başlıca amacı olduğu fikrine karşı çıkmayı saçma bulan Platon, insanın nihai olarak mutlu olmayı arzuladığını vurgular.

Ancak, Prodikos bir diğer önemli noktanın da altını çizerek antik felsefe geleneğinde iz bırakmıştır. Yetişkinlik döneminin başlarında, bilinçli bir şekilde mutluluğu ararken bir *seçim* yapma zorunluluğuyla karşı karşıya kalırsınız. Her şeyi bir arada elde edemezsiniz; arzularınızın tatminini ön plana çıkardığınız bir yaşam sürmek ile takdire değer bir şeyler yapmak ya da herkesin saygısını kazanmak aynı anda mümkün değildir. Nihai amacınızın mutluluk olduğunu açık biçimde kabul ettikten sonra, hayata dair derinlemesine düşünür ve amaca erişmek için şu ya da bu şekilde davranmanız gerektiğini anlarsınız. Yaşam size seçenekleri sunar, ama bunlar arasından seçim yapacak olan sizsiniz. Yüzyıllar sonra Cicero da, bu konuya ilişkin geçmişteki derinlikli tartışmaların ışığında, Herakles'in Seçimi'nin günlük hayata ve bireyin kendi yaşamına dair tutumu hakkında önemli şeyler söylediğini düşünüyordu.

Herakles'in öyküsünün farklı versiyonlarında, arsız kadın, ilgisiz biçimde Ahlaksızlık ve Zevk'le tasvir edilir. Ahlak felsefesi geleneğimizde zevkin insanı nihayetinde mutlu kılmayan kötü bir yol olarak betimlenmesi şaşırtıcı görünebilir. Faydacı geleneğin babalarından John Stuart Mill, mutluluğu acıdan yoksunluk ve zevk olarak tanımlamıştı. Mutluluğun tamamen zevkten kaynaklandığını düşünmesek bile, zevke *karşıt olarak* erdemli bir yaşam sürerek mutlu olacağımız fikri hâlâ biraz tuhaf gelir. Burada, antik etik düşüncesinin mutluluğa bugünkünden farklı bir kavramsal rol verdiğini görüyoruz.

Antik etik düşüncesinde mutluluk sadece iyi hissetmek ya da arzuların tatmin olması meselesine indirgenmez; çünkü mutluluk hiçbir şekilde bir duygu ya da his değildir. Mutluluk, mutlu ya da mutsuz olarak tanımlanan yaşamın bütünüdür ve dolayısıyla mutluluğa ilişkin yorumlar aslında bütünüyle mutlu yaşamı işaret eder. Bizim için mutluluğun sadece yaşamlarla değil, ayrıca anlar ve kısa süreli deneyimlerle ilişkilendirilmesi talihsizliktir; mutluluğa ilişkin modern tezler akıl karıştırıcıdır, çünkü bu tartışmalarda farklı unsurlar göz önünde bulundurulur. Antik etik tartışmalarındaysa mutluluk kavramı "iyi hissetmek"ten çok farklı bir açıdan ele alınır.

Bazen gündelik rutinleri bir kenara bırakarak bütünüyle yaşamınızı sorgularsınız. Buna herhangi bir bunalımdan sonra ihtiyaç duyulabilir. Ya da yaşamınızda bir başka evreye geçmek (örneğin, Herakles'in öyküsündeki gibi, ergenlikten yetişkinliğe geçmek) sizi ne yaptığınız, kişisel değerleriniz ve

sizin için hayattaki en önemli şeyin ne olduğu hakkında düşünmeye sevk edebilir. Antik dönem filozoflarına göre, böyle bir sorgulama, etik düşüncesiyle tanışma, bir diğer ifadeyle, etik üzerine derin düşünme pratiğinin başlangıç noktasıdır. Kendi konumunuza dair farkındalığınız geliştiğinde, bir seçim yapmak ve bazı değerler ya da eylemlerin diğerlerini dışladığı gerçeğini kabul etmek zorunda kalırsınız. Bu noktada, kendinize, yaşama ilişkin çeşitli kaygılarınızın birbiriyle uyumlu olup olmadığını sormanız gerekir. Antik dönem düşünürlerine göre, aradığınız şey yaşamınızı bir bütün olarak anlamlı kılmaktır; bu, ancak yaşamdaki nihai hedefinize, yani *telos*'a uygun davranış biçimleri geliştirerek mümkün olabilir. Kaygıları herhangi bir genel amaç çevresinde tutarlı olmayan kişi, yaşamdaki bütün tasarılarının kendisine ait olduğunu ve bunların *kendi* yaşamıyla uyum gösterdiğini düşünerek yadsıma yolunu seçer.

Hayatınızın gidişatı ve yaşamınızı yönlendiren değerleriniz hakkında ne söyleyebilirsiniz? İlk etapta, muhtemelen, söyleyecek çok şey bulamayacaksınız. Ancak, bazı etik teorilere göz attıktan sonra, yaşamınızı bir bütün kılan değerler hakkında belirgin bir fikre sahip olursunuz. Öte yandan, çeşitli teoriler hakkında fikir edinmeden önce söyleyebilecek kesin bir şey vardır: Prodikos'tan sonraki filozofların hemfikir olduğu ve özellikle Aristoteles'in öne sürdüğü gibi, yaşamdaki nihai amaç mutluluktur ve birey her eyleminde mutlu bir yaşam sürmeyi arzular (bu yüzden, antik etik teorileri, *eudaimonia*'dan hareketle –Yunanca "mutluluk"– Eudaimonist, yani Mutçu olarak bilinir).

Bunun neden bu kadar açık olması gerekiyor? Eğer mutluluk zevk ya da iyi hissetme gibi kavramlarla ifade

edilseydi, asla böylesi bir fikir birliği söz konusu olmazdı. Ancak, mutluluk kavramı, nihai amacımızın kapsadığı *formel* unsurlara karşılık verir. Yani mutlu yaşamın ne olduğunu sorgulamaya başlamadan önce bazı öncül sorulara yanıt bulmak zorundayızdır ve içeriği oluşturan olası paydaşların (erdem, zevk ya da diğerleri) birtakım koşulları karşılaması gerekir. Öncelikle, yaşama ilişkin kaygılarınızı belirleyen amaç *nihai* olmalıdır: eylemlerimiz başlı başına o hedefi gerçekleştirmeye yöneliktir, bir diğer ifadeyle, nihai hedef sonraki herhangi başka bir şeyin aşaması olarak görülemez. Ayrıca, eylemlerimiz *kendine-yeter* olmalıdır; yani hayatınızda, iyi yaşamanın bir parçası olarak değerli bulduğunuz herhangi bir unsuru dışlayamaz. Bunlar, derin anlamlar içerse de, sağduyuya hitap eden noktalardır. Ve mutlu bir yaşam sürmek sağduyu ya da içgüdü düzeyinde başlıca amaç olarak kabul edilir; mutluluk nihai ve kendine-yeter bir yaşam hedefi olarak yukarıda sözü edilen koşulları karşılar. Kişi her şeyi mutlu olmak için yapar, ama mutlu olmak başka bir şeyin aracı değildir. Bir diğer ifadeyle, mutluluğa eriştikten sonra ötesi yoktur ve iyi yaşamak için herhangi bir eksiğimiz kalmamış demektir. Bu noktalar antik felsefe geleneğindeki mutluluk kavramıyla son derece açıktır. Öte yandan, Aristoteles'in işaret ettiği üzere, bunlar felsefe dünyasında çok oturmuş düşünceler değildir, çünkü mutluluğun nasıl tanımlanacağı konusunda hâlâ ortak bir yargıya varılamamıştır; etik kavramını inceleyen farklı düşünce okulları da buradan hareket eder.

Bununla birlikte, başlangıçtan itibaren bir nokta son derece açıktır. Mutluluk, genel anlamıyla, mutlu bir yaşama sahip olmaktır. Zevk ise sadece şu anda hissedebile-

ceğiniz daha epizodik bir tatmin olarak kabul edilir. Zevk, eylemlerimizi gerçekleştirirken deneyimlediğiniz bir şeydir: bir yemekten, bir sohbetten, hatta hayattan bir anlığına (sonrasında devam etmeyecek şekilde) zevk alabilirsiniz. Öte yandan, antik felsefe geleneğine göre, mutluluk bütün yaşamı ifade eder ve dolayısıyla bir anlığına (yine sonrasında devam etmeyecek şekilde) mutlu olmanız mümkün değildir.

Böylece, Prodikos'un öyküsünde Zevk'in mutluluğa erişmek için önerdiği yolun neden yanlış bulunduğunu anlayabiliriz. Zevk bizi bulunduğumuz mekâna ve zamana sabitler. Tatmin edilmesi gereken anlık bir arzudur ve dikkate değer şeylere adanmış bir yaşamın gerekli kıldığı bu akılcı yaklaşım, sağduyu ve özdenetimi engeller. Zevk kısa süreli, mutluluk ise uzun vadelidir. Bu yüzden, zevk, modern etik yorumlarının aksine, mutluluk yolunda dikkate alınacak bir unsur değilmiş gibi görünür. Bütün bir yaşam, sadece zevk gibi kısa vadeli bir ödül üzerine kurgulanabilir mi? Böyle davranan kişi büyük bir hata yapıyor ve mutlu bir yaşam sürme fırsatını yitirme pahasına anlık bir tatmine teslim oluyor demektir.

Zevkin yaşamımızdaki nihai amaç olduğunu ileri süren Hedonizm, yani Hazcılık, antik felsefe geleneğinde daima savunma konumundadır. Hazcılık'a karşı çıkanlar, zevk peşinde koşan insanların eylemlerini, zevk kavramının doğası gereği değersizmiş gibi gösterirler, ama bu da erdemli yaşam gibi diğer tutumları yücelten bir retorikten öteye gitmez. Asıl problem, zevkin insan yaşamını yönlendirecek nihai bir amaç olarak kusurlu bulunmasıdır. Bu yaklaşımı başlıca iki Hazcı yorumda görebiliriz.

Aristippos, adını Kuzey Afrika'daki Kyrene'den alan Kinikler okulunu kurdu. Kinikler bütünlüklü bir felsefi geleneği temsil etmez, ama okulun üyeleri insan yaşamındaki nihai amacın, yani –açıkça ifade etmek gerekirse– eylemlerimizin arkasındaki asıl güdünün zevk olduğunu ileri sürerler. Kinik etik yorumuna göre, zevk, hoşça vakit geçirdiğimizde deneyimlediğimiz şeyler ya da bazı deneyimlerden sonra iyi hissetmektir. Zevk bir devinimdir, statik bir durum değil (acı da aynı şekildedir). Söz konusu deneyimler birbirlerinden farklı değildir ve zevkli bir eylem bir diğerinden daha üstün olamaz; yani zevk, onu doğuran koşullar ne olursa olsun, her zaman aynı kalacak belli bir deneyim türü olarak kabul edilir. Zevk ve bilgiye, onları meydana getiren nesneler üzerinden değil, sadece doğrudan deneyim yoluyla ulaşabiliriz. Bu yüzden, anlık olarak deneyimlememizin mümkün olmadığı geçmişteki ve gelecekteki zevkler, doğrudan tecrübe edebileceğimiz şimdiki zevkle karşılaştırılamaz. Kinikler bazen sanki sadece şimdiki zaman varmış gibi konuşurlar; onlara göre, şimdiki zaman her şeyin ötesindedir ve yaşam bu zaman diliminde deneyimlediğimiz anlık zevklerle anlam kazanır.

Hazcılık: Kinizm ve Epikurosçuluk

Kyreneli Aristippos (İÖ y. 435-355) Atina'ya gitti ve Sokrates'le tanıştı. Aristippos'un yaşamına ilişkin bilgilerin güvenilir olduğu söylenemez; Hazcı düşünürün hayatına dair bildiklerimiz, genellikle, onu, kendi gururunu ya da başkalarını dikkate almaksızın zevke

adanan renkli bir yaşam sürmüş biri olarak betimleyen anekdotlarla sınırlıdır. Bununla birlikte, Aristippos'un kızı Arete'yi Kinik felsefenin temel öğretileriyle tanıştırdığını biliyoruz; Arete de bu fikirleri oğlu ve muhtemelen Kinikler okuluna atfedilmiş sistemli felsefenin kaynağı olan Genç Aristippos'a aktardı.

İÖ 307 yılı civarında Atina'da bir felsefe okulu kuran Epikuros (İÖ 341-270), felsefe eğitimi almış olmasına rağmen, kendi düşüncesi gibi sunduğu bir Hazcılık yorumu geliştirdi. Platon, Aristoteles ve Stoacılar'ın okullarının aksine, Epikuros'un okulunda açık bir alanda toplanılmıyor ve genellikle derslerde tartışma yöntemi izlenmiyordu. Epikuros'un okulunda, yani Bahçe'de (adını filozofun evinin bahçesinden almıştır), Epikuros ve okulun diğer kurucu üyelerinin düşüncelerini öğrenme ve ezberlemeye dayanan sıradışı bir öğretim yöntemi kullanılıyordu. Burada tartışmalar sözlü ve yazılı olarak yapılırdı. Epikurosçular, önderlerini, diğer felsefe okullarının abartılı buldukları bir şekilde, insanoğlunu mutlu kılan bir kurtarıcı ve aydınlanma sembolü olarak gördüler. Epikuros'un felsefe dünyasına başlıca katkısı Hazcı etik yorumudur. Filozof, doğa felsefesinde de, önceki dönem düşünürlerinden Atomcu Demokritos'un görüşlerini –antik felsefe geleneğiyle pek örtüşmeyecek şekilde– geliştirmiştir: ona göre, tanrılar var olsalar da, doğada hiçbir türden tanrısal takdir ya da erek yoktur, dolayısıyla, tanrılar dünyayla ya da insanların eylemleriyle ilgilenmezler.

Eğer yaşamdaki en önemli şey anlık hazlarsa, mutluluğu nereye koyacağız? Antik dönem filozofları arasında yalnızca bazı Kinikler mutluluğa fazla kafa yormamamız gerektiğini söylerler. Onlara göre, mutlu yaşam, geçmiş ve gelecekteki hazların şimdikiyle ilişkisi bağlamında dikkate alındığı düzenli bir yaşamdır. Ama kaygımız daima anlık zevklerin peşinde koşmak olursa, mutluluk fikri bunun gerçekleşmesini engelleyebilir; bu durumda, onu görmezden gelmemiz daha iyi olur.

Söz konusu yaklaşım, yaşama ilişkin intihar eğilimli bir stratejiymiş gibi görünebilir. Bu strateji, geleceğe dair herhangi bir kaygı olmaksızın, seks ve uyuşturucu madde gibi anlık yoğun zevklerin kısa vadeli sonuçlarını gözetmekle sınırlıdır. Aslında, bütün Kinikler böyle düşünmez: Kinik felsefede, genellikle, yaşama ilişkin düşüncelerin sadece anlık hazlar meydana getirdiği sürece bir anlam ifade ettiği vurgulanır. Bu, kabaca, şu anlama gelir: yaşamımız hakkında derinlemesine düşünmek sadece bir başka amacı gerçekleştirmek için başvurduğumuz bir yöntemdir, bir diğer ifadeyle, yaşama ilişkin genel kaygılarımız işlevsel niteliğiyle değer kazanır. Bu düşünce pek ikna edici bulunmamış ve Kinikler antik dönem etik düşüncesinde sıradışı bir okul olmaktan öteye gidememiştir.

Bununla birlikte, Epikuros, Kinikler'in hatalarından ders alarak Hazcı etik teorisini daha kabul edilebilir ve antik felsefenin ana akımında yer bulacak şekilde yeniden gözden geçirir. Hazzı, insanları mutluluğa eriştirme potansiyeli olan bir paydaş olarak tanımlayan filozofa göre, yaşama dair kaygılarımız sadece şimdiki zamanın tadını çıkarmak için bir araç olarak değerlendirilemez; çünkü genel

kaygılar hayatta, çoğu insanın düşündüğü gibi, başlı başına önemli yer tutar. Öte yandan, mutlu yaşam, aslında, zevkli bir yaşamdır.

Peki, nasıl oluyor da anlık tatminleri kovalamak *aynı zamanda* yaşamımızdaki başlıca kaygıları da kapsayacak uzun vadeli bir mesele olarak karşımıza çıkabiliyor? Hazzın sadece kısa süreli bir duygu olmadığını söyleyen Epikuros'a göre, hazzın iki türü vardır. Birincisi, insanların yeme, içme, seks ve benzeri eylemlerden duydukları "devinim"; ikincisiyse, mutlu bir yaşam sürmek için dikkate almamız gereken "statik" zevktir. Statik zevk, bir bedensel ya da zihinsel sorunun bulunmaması (bir diğer ifadeyle, herhangi bir fiziksel engel veya ruhsal sorunun yaşamsal işlevlerinize engel olmaması) durumudur. Epikuros bunun elde edebileceğimiz en büyük zevk olduğunu iddia eder. Yani mutluluğa, sizi iyi hissettiren eylemleri gerçekleştirerek değil, yaşamınızı huzura (ve acıdan yoksunluğa) ulaşabilecek şekilde düzenleyerek erişebilirsiniz. Doğal olarak, bunu başarabilmek için yaşamınızı ciddiyetle sorgulamanız gerekir; hayata ilişkin genel kaygılarınızı gözden geçireceğiniz bu sorgulama sonucunda huzurunuzu kaçıracak eylemlerden kaçınmanız gerektiğini düşünürsünüz. Bu yüzden, eğer sonuçları genel olarak dengesiz bir yaşam sürmenize yol açacaksa, anlık tatminler ve başarılar reddedilir. O halde, Epikurosçu yoruma göre, mutlu yaşam, haz duyacağınız bir deneyim yaşama arzusu yerine, huzurlu bir yaşam sürmek için geliştirilen dikkatli ve risklerden uzak bir stratejiye dönüşür. Eleştirmenler, bu yorumu mutlu yaşam bağlamında makul bulsalar bile, bunun en *zevkli* yaşam biçimine ilişkin tuhaf bir görüş olduğu konusunda ısrarcıdırlar.

Antik dönem etik anlayışının anahatlarını göz önünde bulundurduğumuzda Hazcılık'ın dezavantajlarını daha iyi anlayabiliriz. Hazcılar, daima, ya Kinik yorum ışığında mutluluğa ya da Epikurosçu anlayışa göre zevkli yaşama dair mantıklı bir açıklama yapmak durumunda kalırlar.

Modern mutluluk anlayışımız genellikle zevk ve arzuların tatmin edilmesi olarak anlaşılır; "mutlu" tanımımızın geniş ve karmaşık olmasından kaynaklanan bu durum, başlangıçta, mutluluğa ilişkin antik dönem teorilerini anlamamızı zorlaştırabilir. Eğer mutluluk kavramı sadece kişinin istediklerini elde etmesine indirgenirse, Herakles'in Seçimi öyküsündeki ana düşüncenin bir anlamı kalmaz. Bununla birlikte, mutlulukla ilgili düşüncelerimiz pek çok farklı kaynaktan beslenir ve Mutçuluk'a daha uygun unsurlar da içerir. Mutlu bir yaşamın, istenilen şeyleri elde etmenin yanı sıra, sözgelimi başarıyı ve çeşitli edinimleri içerdiğini de düşünürüz. Mutluluğu sadece arzuların tatmini olarak tanımlayan teorilerin yaşamsal kaygılar karşısında tutarlı olamadığı görülür.

Mutluluk ve erdem

Son dönemlere kadar, Herakles'in Seçimi öyküsündeki en aykırı düşünce, Erdem'e biçilen üstün roldü. Erdem modern etik düşüncesinde sadece tarihsel bağlamında anlaşılabilen ve pek ciddiye alınmayan nükteli bir kavram olarak görülüyordu. Öte yandan, "erdem etiği" felsefe tartışmalarına yakın zamanda çarpıcı bir geri dönüş yaptı. Bununla birlikte, bir kere daha, modern erdem kavramıyla

antik dönemdeki erdem kavramının mükemmel biçimde eşleşemediğini hatırlayalım; bu yüzden, bazı açıklamalar ve karşılaştırmalar yapma gereği duyuyorum.

Antik dönemde erdem kavramı kısaca ahlaken doğru olanı yapma (ve bunu yaşamın geneline yayma) kaygısını ifade eder. Bu varsayım, yanlış olan şeylere karşılık, neyin ya da hangi eylemlerin doğru olduğu konusunda bir fikrimiz bulunduğunu işaret eder. Konuya ahlaki açıdan doğrunun ne olduğunu ele alan karmaşık bir teoriyle giriş yapmak zorunda değiliz; doğrunun ne olduğu hakkındaki düşüncemiz erdeme ilişkin tartışmalarla derinleşecektir.

Erdem, ahlaken doğru olanı yapmakla sınırlandırılamayacak kadar derinlikli bir kavramdır, ama aynı zamanda ahlakla ilgisi olmayan diğer meselelerden de ayırt edilir (örneğin, erdemin ahlak bağlamında ele alınmayan bir tür "mükemmellik" olduğu düşüncesi). Ne yazık ki, antik dönem etik metinlerini "modernize" etmeye yönelik kusurlu girişim, çevirmenleri, Yunanca *arete* sözcüğünü "erdem"den ziyade "mükemmellik" şeklinde tercüme etmeye yöneltmiştir. Bu tercih, özgün metinlerin aslında ahlak hakkında olduğu gerçeğini anlaşılmaz kılar. Modern ahlak filozoflarının erdemin ahlaki önemini yeni yeni kabul etmeye başlamaları büyük bir talihsizliktir.

Sistematik biçimde, ahlaken doğru olanı yapma niyetindeki kişinin gelişmiş bir öz-denetime ve bizi başka şeyler yapmaya iten (çok sayıda) dürtünün üstesinden gelebilecek zihin gücüne sahip olması gerekir. Bu yüzden, Erdem'in Herakles'i kendi yolunun zorlu olduğu ve bu seçimin çoğu zaman hüsranla sonuçlandığı konusunda uyarması şaşırtıcı değildir. Ahlaken doğru olan eylemi ger-

çekleştirmek iyidir, ama erdemli kişi bundan daha fazlasını yapmak zorundadır. Erdemli kişinin seçim yaparken ahlaki bir tavır ve sağlam bir duruş sergilemesi beklenir. Öte yandan, kişi bu noktaya ulaşmak için iki şey geliştirmelidir: sağlam bir ahlak anlayışı ve buna uygun biçimde eylemde bulunma isteği. Bunların her ikisi de kolayca ve çabucak gelişmez, ama kişi erdemli olduğunda artık belli bir kalıbın insanıdır. Bu yüzden, erdem ile genel olarak yaşam arasında bir bağlantı vardır: erdemli olmak belli bir *karaktere* sahip olmak demektir. Bu durum, erdemli bir yaşam sürmek için yeterli motivasyona sahip olmanın yanı sıra, genel olarak yaşamınıza ve nasıl bir insan olmak istediğinize ilişkin derin bir sorgulama yapmayı gerektirir. Eğer sadece arzularınızı tatmin etmeyi seçer ve uzun vadeli bir perspektifle düşünme ya da eylemde bulunma yetisini geliştirmezseniz, ne sağlam bir ahlak anlayışından ne de buna uygun davranıştan söz edilebilir.

Modern etik düşüncesindeki erdem kavramı pek çok açıdan daha zayıftır. Erdem genellikle belli bir davranış biçimi olarak ele alınır; bu düşünce, erdemleri birbirinden bağımsız, ayrı alışkanlıklar gibi yansıtır; yani cesur davranma alışkanlığını edinmeden cömertliği bir alışkanlık haline getirebilirsiniz. Antik dönem bakış açısına göreyse, söz konusu bağımsız alışkanlıklar ahlak anlayışınızın, yani ahlaken neyin uygun olduğuna dair düşüncelerinizin şemsiyesi altında bir araya getirilmelidir. Çünkü ahlakın cömertlik ve cesaret için birbirinden bağımsız gereklilikler ortaya koyması pek mümkün değildir. Antik dönem etik düşüncesi erdemleri tek başına ele almaz; önemli olan, erdemli bir yaşam sürmek, yani bütün erdemlere temel oluş-

turan ve pratik bilgelik ya da *phronesis* olarak adlandırılan genel bir anlayışa sahip olmaktır.

Bununla birlikte, antik dönem erdem kavramında pratik bilgelik, eylemi gerçekleştirme motivasyonuyla iç içe olan gündelik yaşamda akılcı biçimde eylemde bulunma şeklini alır. Birinci Bölüm'de akıl ve duyguların ilişkisini irdeleyen çok sayıda teori olduğunu görmüştük, ancak bunların hepsi erdemli kişide duyguların, en azından belli bir noktadan sonra, akılla çatışmadığı konusunda hemfikirdir. Ahlaki davranışın ne olduğunu kavrayan, ancak bunu gerçekleştirmek için karşıt motivasyonun üstesinden gelmek zorunda olan kişi henüz erdemli değildir, ama özdenetimini sağlamıştır. Erdem, herhangi bir eyleme ilişkin motivasyonunun kişinin ahlak anlayışıyla aynı çizgide buluşmasını gerektirir. O halde, erdem, antik dönem bakış açısına göre, oldukça iddialı bir kavramdır. Epikuros'un Hazcı yorumuna karşı çıkanların onun erdem hakkında söz söyleyemeyeceğini düşünmeleri şaşırtıcı değildir. Eğer yaşamdaki başlıca amaç haz ise, zevkli ya da sıkıntısız bir yaşam sürmek için bir araç olması dışında, ahlaki gereklilikleri neden dikkate alalım ki? Öte yandan, Epikuros savunduğu şeyin bu olmadığında ısrarcıdır, ancak eleştirmenler onu bu yorum üzerinden değerlendirmeye devam ederler.

Zor koşullarda mutlu olunabilir mi?

Antik dönem etik tartışmalarında en zihin kurcalayıcı konu mutluluk ve erdem ilişkisidir. Erdem, mutlu bir ya-

şam sürmek için seçilmesi gereken ideal yolu ifade eder, ama bu açık uçlu bir yorumdur. Mutluluk yaşamdaki başlıca amaçtır, yani biz her şeyi mutlu olmak için yapar ya da yapmaya çabalarız. Öte yandan, bir diğer amaca ulaşmak için mutlu olma arayışında değilizdir. Erdemli bir insan olmak bu bağlamda önemlidir, ancak sağduyunun diğer yaşamsal eylemler ya da durumları da (örneğin, yeterli miktarda para ya da diğer gerekliliklere sahip olmak veya başarı kazanmak) önemli kıldığını düşünebiliriz. Bir diğer ifadeyle, yoksulluk ve başarısızlıklarla dolu bir yaşamda mutluluktan söz edilebilir mi?

Antik dönem filozofları arasında sağduyuya en yakın isimlerden Aristoteles bu çelişkinin farkındadır. Ona göre, mutlu bir yaşam sürmek için para ve başarı gibi "dışsal" faktörlere de ihtiyaç duyarız. Öte yandan, dışsal faktörler, ne kadar çok olursa olsun, başlı başına kişiyi mutlu edemez, çünkü onlara sahip olmak tamamen kişinin elinde değildir. Aristoteles, mutluluğa, yaşamın etik açıdan sorgulanması ve sonra davranışların buna göre düzenlenmesiyle ulaşılacağını düşünür; mutluluk bireyin dışındaki koşulların getirdiği ya da geri aldığı faktörlere bağlı olamaz. Filozof, bununla birlikte, sadece erdemli bir yaşam sürerek mutlu olunabileceği düşüncesine de karşıdır. Böyle bir durumda, erdemli kişi, büyük bir sıkıntı yaratan, hak edilmemiş talihsizliklerle karşılaştığında bile mutlu olabilmelidir; bu, açık biçimde, saçmadır.

Modern okur, erdemli ya da ahlaklı bir insan olmanın mutlu bir yaşam sürmek için asla yeterli olamayacağı konusunda Aristoteles'le aynı fikirdedir; bu yüzden, Aristoteles'in yorumunun antik teoriler bağlamında ay-

rıksı kaldığını gözden kaçırabiliriz. Filozofa göre, mutluluk yolunda karakterimiz, belli ölçüde dikkate alınabilecek maddi varlık, toplumsal statü ve diğer değerlere sahip olmaktan çok daha önemlidir; ancak bunların ne kadar önemli olduğu açıkça belirtilmez, çünkü Aristoteles, söz konusu dışsal faktörleri aynı oranda yitiren bir insanın mutsuz olacağını söylemeye razı değildir. Aristoteles'e göre, mutlu bir yaşam sürmek için gereken şey, başlı başına önemli olmayan maddi varlıkları doğru şekilde kullanmaktır; tıpkı ayakkabı ustasının, elindeki derinin kalitesine göre en iyi ayakkabıyı üretmesi ya da birtakım talihsizlikler yaşayan insanların koşulların izin verdiği ölçüde ellerinden geleni yapmaları gibi. Bu yüzden, Aristoteles, hayatının son döneminde büyük bir keder yaşayan erdemli bir insanın (örneğin, oğullarının ölümünü ve kentinin yok oluşunu gören Troya Kralı Priamos'un) mutluluğu yitirdiği fikrine yanaşmaz. Filozof, diğer yandan, erdemli insanın, başına ne fenalıklar gelirse gelsin mutlu olduğu şeklindeki karşıt yorumu da saçma bulur. Bu yüzden, Priamos'un Troya'nın düşmesinden sonra mutlu ya da mutsuz olduğunu söylemez; kralın elbette mutlu olmadığını savunan sağduyu ile kralın mutluluğu yitirmediğini ileri süren daha teorik yorum (mutluluk nasıl yaşadığınızla ilgilidir, diğer insanların size yaptıklarıyla değil) arasında kalır. Aristoteles'in tezi pek bütünlüklü sayılmaz, ancak, ironik biçimde, "erdem etiği" teorileri geliştiren modern yazarların dikkatini en çok çeken de antik dönem filozofu Aristoteles'ten başkası değildir.

Sıradan yorumlara Aristoteles'ten daha mesafeli duran Platon ve Stoacılar, erdemli bir karakterin mutlu bir ya-

şam sürmek için yeterli olduğu görüşünü savunurlar. Bu, kuşkusuz, antik etik teorileri çerçevesinde göründüğü kadar yücegönüllü ve mantıksız bir iddia değildir; yine de, modern okurun böyle bir yorumu gerçekçi bulması zordur.

Platon ve Stoacılar, Aristoteles'in, olumsuz dışsal olayların erdemli bir yaşam sürerek ulaşılan mutluluğu gölgelediği yorumunu hatalı bulurlar. Onlara göre, erdem tamamen farklı bir değerdir. Bu noktanın altını çizen Stoacılar, erdemin iyi *olan* tek şey, sağlık ya da maddi varlık gibi diğer şeylerin ise "kayıtsızlık" olarak tanımlanabileceğini söylerler. Öte yandan, sağlıklı bir yaşam sürmek gibi içgüdüsel arzular, "seçilen kayıtsızlık"tır. Stoacılar, hem erdem hem de dış faktörlerin dikkate alındığı makul yoruma karşı yeni bir terminoloji geliştirerek tepki çekmeyi umursamıyorlardı. Bu açıdan, Stoacı etik, Kant'ın ahlaklı ve ahlaklı olmayan değerlere dair bazı düşüncelerinin öncülü olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte, erdemin yaşamdaki her şeyden önemli olduğunu söylemek biraz yücegönüllü bir varsayım değil mi? Bu görüş, antik etik düşüncesinde, yaygın olarak, erdemin ahlaki değerleri anlamanın başlıca yolu olduğu teziyle savunulur. Ahlaki değerleri kavramak, mevcut malzemenin ancak yaşam koşullarının izin verdiği ölçüde işlenebildiği bir uzmanlık ya da yetenek olarak görülebilir. Bunu, kısıtlı ya da kötü malzemeyle bile incelikli bir ürünün veya sanat eserinin ortaya çıkabilmesine (en belirgin biçimde sahne sanatlarında görülür) benzetebiliriz. Bir diğer ifadeyle, kişi zor koşullar altında yaşam mücadelesi veriyor olsa da, mutlu bir yaşamdan söz edilebilir. Aristoteles talihsiz bir insanı ve elindeki kötü malzemeyle

Zor koşullarda mutlu olunabilir mi?

"Mutlu bir yaşamdan mahrum kalmamak için [...] kişinin bedensel ve dışsal (servet gibi) gereksinimlerinin karşılanması gerekir. [...] Erdemli bir bireyin sıkıntılı bir durum ya da büyük talihsizliklerle karşılaştığında bile mutlu olabileceğini söyleyenler saçmalıyorlar."

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*,
VII. Kitap, 13. Bölüm

"Aristoteles'in bu konuya ilişkin kitapları, *Nikomakhos'a Etik* ve diğerleri, erdem hakkında dar görüşlü, aşağılık ve edebe aykırı düşüncelerle doludur. [...] Aristoteles, bu kitaplarda, Erdem'in, Zeus'tan beri başkasına devredilemeyecek hükümranlığını paylaştırmaya cüret eder. Erdemli bir yaşamın bizi tek başına mutlu edemeyeceğini söyleyen filozof, onu para, toplumsal statü, asalet, sağlık, güzellik ve diğer pek çok şeyle aynı kefeye koyar. Ona göre, bunlardan herhangi birisi erdem olmadan kişiyi mutlu edemez; ama erdem de, aynı şekilde, tek başına yaşamı mutlu kılamaz. O halde, erdem tamamen değersizleştirilmiş olmuyor mu?"

Atticus (Platoncu düşünür, İS 2. yüzyıl)

en iyisini yapmaya çalışan ayakkabı ustasını karşılaştırarak bu düşünceye bir nebze yaklaşır. Aristoteles, ortaya çıkan ürünün kalitesi ne olursa olsun, ustalığın (yani uzmanın asıl performansının), iyi senaryoda olduğu kadar kötü koşullarda da eşit ölçüde (ya da daha fazla) etkileyici olabi-

leceği fikrinden çok etkilenmişti. Erdemi bir beceri, dışsal faktörleri de onun yararlandığı materyaller olarak gören düşünce, yaşamınızı bizzat şekillendirdiğiniz gerçeğinin altını çizer. Yani, neyle mücadele etmek zorunda olursanız olun, yaşamınızın ahlaki niteliği nasıl bir yaşam sürdüğünüze, yaptığınız seçimlere ve bunların karakteriniz üzerindeki etkilerine bağlıdır.

Çarpıcı biçimde eşitlikçi bir yaklaşım sunan bu düşünce, mutluluğa sadece maddi varlık, fiziksel çekicilik ve toplumsal statüyle doğuştan şanslı olanların değil, hayata gözünü talihsizlikle açanların da (köleler, fethedilenler, antik dönemdeki çoğu kadın gibi toplumsal hayatta kısıtlananlar) ulaşabileceğini savunan Stoacı felsefeye uygundur. Roma İmparatorluğu döneminde yazılmış başlıca iki Stoacı metnin, İmparator Marcus Aurelius ve azat edilmiş bir köle olan Epiktetos tarafından kaleme alınması dikkat çekicidir. Stoacılık, yaşama eşlik edecek bir felsefe olarak, her ikisine de eşit mesafededir.

Öte yandan, dışsal faktörler mutluluğa doğrudan katkıda bulunmuyorsa, bunlara neden kafa yoruyoruz? Stoacılar'ın bu soruya verdiği yanıtı kısaca anlatmak biraz zordur. En kestirme yolla, Stoacı düşünce, ahlaki kararlarımızın şekillenmesinde içinde bulunduğumuz koşulların etkisinin altını çizer. Erdemli bir yaşamın ne ifade ettiği hakkında düşünmeye başlamadan önce tamamen boş bir levha değilizdir; içgüdüsel olarak yeme-içme ve barınma gibi gereksinimler duyarız ve toplumsal bir konuma sahibiz: ait olduğumuz bir aile, ulus, meslek ve başka şeylerimiz var. İnsan doğasını reddederek, erdem sahibi olmak adına bu gerçeklerden fedakârlık etmek ya da onları dikkate

almamak saçma olurdu. Biz, aksine, erdemin gerektirdiği davranış biçimlerinin daima baskın geleceğini akılda tutarak, söz konusu gerçeklerle ahlaki bir ilişki kurmalıyız. Burada, yine Kant'ın ahlak düşüncesine benzer fikirlerle karşılaşıyoruz.

Antik ve modern dünyada erdem kavramı

Çağdaş ahlak felsefesinde, yakın zamanda "erdem etiği" ve beraberinde antik etik teorilerine (ne yazık ki, ağırlıklı olarak Aristotelesçi yaklaşıma) olan ilgi arttı. Öte yandan, erdemi ahlaken doğru olanı yapmayı alışkanlık haline getirmek olarak tanımlayan antik dönem yorumlarında da (bu yaklaşım antik felsefe geleneğiyle aramıza mesafe koyar) ait olduğunuz toplumdaki erdemli insan davranışlarından yola çıkılır. Yani erdemli davranış biçimleri kültürler ve gelenekler bağlamında tanımlanır; bu son derece açık noktayı dikkate almak, Mutçu etiğin özünde muhafazakâr olduğu iddiasını beraberinde getirir. Aristoteles de *kendi* toplumunda benimsenen erdemleri tasvir eder; ancak, bunlar, ayrıcalıklı elitler, yani özgür ve yetişkin Yunan erkeklerinin erdemlerdir. Söz konusu erdemlerin ahlaki karşılığı, ayrıcalıklı sınıf ötesinde ya da potansiyel toplumsal gelişmeler karşısında muğlak kalır.

Ancak, bu eleştiri önemli bir noktayı göz ardı ediyor. Elbette, kendi toplumumuzda erdemli saydığımız insanlara özenerek işe başlıyoruz; bu yüzden, doğal olarak, erdemler kültürden kültüre değişebilir. Ancak, bu, tamamen etik

düşüncenin başlamasından bir önceki aşamadır: antik etik düşüncesi, birey kendi yaşamını –bir bütün olarak– derinlemesine sorguladığında ve, Herakles gibi, farklı seçenekler arasından seçim yapmayı gerekli kılan kararlar aldığı noktada başlar. Antik etik teorilerinde kişi kendi yaşamından sorumludur; pratik akıl yürütme yetisiyle birlikte özdenetim de gelişir ve o kişi yaşamının niteliği konusunda her zamankinden daha duyarlı hale gelir. Elbette, bugünkü sonuçlar Antik Yunan'dakilerden farklı olacaktır. Zaten aksini nasıl iddia edebiliriz? İki dönemin sunduğu seçenekler çok farklı. Öte yandan, değişmeyen temel şey, kişinin, kendini hayatın akışına bırakmaktan ya da yaşamı üzerindeki toplumsal baskıyı doğal karşılamaktan vazgeçmesi ve yaşamını etik açıdan sorgulamaya başlamasıyla ortaya çıkan farklılıktır.

Antik etik düşüncesi, diğer unsurların yanı sıra, başka geleneklerde pek bir arada bulunmayan iki meseleyi birlikte ele almasından dolayı ilgi çekicidir. Birincisi, ahlaki gereklilikleri göz önünde bulundurmak, yani ahlaken doğru olan davranışların yaşamınıza büyük bir farklılık katacağını baştan kabul etmektir. İkincisi ise, hepimizin sahip olduğu kaygıların kökleşmiş olması ve aile, iş, sorumluluklar, arkadaşlar ya da gündelik uğraşılara etik açıdan anlam kazandırmanın zorluğudur. Erdemin mutlu bir yaşam sürmek için yeterli olduğunu düşünen kişi, düşünsel düzeyde büyük bir ilerleme kat ederek, baştaki kaygılarıyla arasına büyük bir mesafe koymuş, ama onları asla tamamen terk edememiştir.

AKIL, BİLGİ VE KUŞKUCULUK

Birinci ve ikinci bölümlerde, antik felsefenin soruşturduğu bir konunun günümüzde de ilgi çekici olabileceği, öte yandan, antik felsefe geleneğinin belli kısımlarına yönelik bu ilginin tarihsel tercihlerimizi yansıtabileceği üzerinde durmuştuk. Üçüncü Bölüm'deyse, antik felsefenin, modern felsefe soruşturmalarına büyük katkı sağlayan bir problematiğini ele aldık: etik bağlamında erdem ve mutluluk. Şimdi de –görünüşte modern yorumlarla çelişen– bilginin doğası ve erişilebilirliğine ilişkin antik felsefe teorilerine değinelim.

Bilgi hakkında varsayımlar

Modern epistemolojinin, yani bilgi teorisinin son derece yaygın varsayımlarından birine göre, bilginin, Kuşkucu (bilgiye erişmek için gereken koşulları karşılayamayacağımızdan herhangi bir şeyi kesin olarak bilemeyeceğimizi

ileri süren kişi) karşısında doğrulanması gerekir. Bilgi, en azından kısmen, olgular ya da enformasyon ile doğru bir ilişki kurmayı ifade eder (peki, doğru ilişkiden kasıt nedir? Bu konuda ancak kısaca değinebileceğim pek çok farklı görüş vardır: bazı filozoflar doğrulama yöntemini, bazıları da nedensellik ilişkisini vurgularlar. Öte yandan, bu felsefi yorumların kendi içlerinde karmaşık türevleri ve kombinasyonları olduğunu da unutmamak gerekir). Modern bilgi kuramcısının, bir araba tamircisinin otomobilinizi tamir etmeyi *bilmesi* düşüncesinden etkilenmesini bekleyemeyiz. O, aynı şekilde, bilim alanında pek çok şey bilen bir kişinin söz ettiği olguları tam olarak anlayamamış olmasını da önemli bulmayacaktır. O halde, modern bilgi kuramcısı, aslında herhangi bir şeyin aksini kanıtlamaya çalışarak bilgi sahibi olunabileceği yorumunu nasıl karşılar?

Antik dönem bilgi yaklaşımının ayırt edici unsurları hakkındaki soruşturmamıza Sokrates'ten başlayabiliriz. Platon'dan dinlediğimiz ünlü öyküye göre, Sokrates'in dostu Kherephon, tanrı Apollon'un Delphoi'deki kâhinine, yeryüzünde Sokrates'ten daha bilge birinin bulunup bulunmadığını sorar. Kâhin de ona hiç kimsenin Sokrates kadar bilge olmadığını söyler. Bunu duyan Sokrates şaşırır ve, herhangi bir konuda bilgeliği ya da uzmanlığı bulunmadığının farkında olduğundan, kâhinin aslında neyi kastettiğini düşünmeye başlar. Filozof, aklını kurcalayan bu soruya yanıt bulmak için çevresinde uzman olarak bilinen kişilere gider ve onlara kendi alanlarıyla ilgili çeşitli sorular sorar, ama her defasında bu kişilerin uzmanlık alanlarına dair sorulara tatmin edici yanıtlar veremediklerini ya da onların becerilerinin sandıkları kadar önemli olmadığını

görür. Sokrates, bu soruşturmalardan sonra, Apollon'un en bilge kişiyle aslında kendi cehaletinin farkında olan insanı kastettiği sonucuna varır.

Sokrates en ünlü antik dönem filozofudur. Bu popülerliğin, kuşkusuz, makul bir gerekçesi vardır: antik dönem kültüründe *filozof* karakteri genellikle Sokrates'in kişiliğinde vücut bulur. Yaşamına dair detaylı bilgiye sahip olmadığımız filozof, hiçbir metin kaleme almamış, ancak geniş yelpazedeki görüşleriyle pek çok karşıt felsefi geleneği etkilemiştir.

Sokrates İÖ y. 468-399 yılları arasında yaşamıştır. Babası Sophroniskos bir taş ustası, annesi Phainarete ise ebeydi. Varlıklı bir yaşama gözlerini açan filozof, kendini felsefeye adayarak işlerini ihmal etmiş ve son yıllarını yoksulluk içinde geçirmiştir. Soylu bir aileden gelen karısı Ksanthippe, filozofun kendisi gibi huysuzluğuyla efsaneleşmiştir, ama bu yakıştırmanın kaynağını bilmiyoruz. Ksanthippe, biri Sokrates öldüğünde henüz bebek olan üç erkek çocuk dünyaya getirdi. Filozofun daha sonra ikinci eşi Myrto'yla evlendiği söylenir, ancak bu konudaki kaynaklar güvenilir değildir. Sokrates İÖ 399 yılında yargılanmış ve suçlu bulunarak idama mahkûm edilmiştir. Filozofa yöneltilen suçlamalar son derece muğlak ve önyargılıydı. Verilen hükmün perde arkasında siyasal kaygıların bulunduğu şüphesi asla giderilemedi. Gerçekleri asla öğrenemeyeceğiz. Ancak, emin olduğumuz bir şey var: Sokrates, Atina'nın geniş bir kesiminde can sıkıcı ve huzur bozucu biri olarak görülüyordu.

Herhangi bir metin kaleme almayı reddeden Sokrates, felsefe etkinliğini tartışma ve soruşturma üzerinden yürütür. Birbirleriyle çelişen farklı okullardan takipçileri, onu, kendi yaklaşımlarının öncüsü olarak yüceltirler. Ağırbaşlı öğrencisi Antisthenes'e göre, genelgeçer toplumsal kuralların reddedildiği Kinik felsefenin esin kaynağı olan filozof, bir diğer öğrencisi Aristippos tarafından da ilk Hazcı olarak kabul edilir. Sokrates, Platon'un Akademia'sında ilk kuşkucu, Stoacılar içinse etik üzerine düşünen ilk filozoftur. Genç takipçisi Ksenophon'un metinlerinde geleneksel bir ahlakçı olarak betimlenen Sokrates, Platon'un diyaloglarında farklı yöntemler izlerken karşımıza çıkar: filozof kimi zaman ele alınan konuyu anlamak için diğerlerinin savlarını sorgular; kimi zaman etik ve metafizik hakkında doğrudan yorum yapar; kimi zaman da, kendi adlarına söyleyecek şeyleri olan diğer filozofların düşüncelerine atıfta bulunur. Sokrates mükemmel bir filozof figürü olarak her dönemde etkili olmuştur. Klasik öğretim yöntemlerini reddetmesi, onu, her yöne çekilerek geniş yelpazedeki yorumlar ve yaklaşımlar üzerinde etkili olabilen biri olarak biçimlendirilebilir, esnek bir felsefe figürüne dönüştürmüştür.

Apollon'un bir insanı "bilge" olarak nitelerken aslında ne kastettiğine dair bu kısa öykü, insani ve tanrısal kapasiteler arasındaki derin uçurumun daima vurgulandığı Yunan geleneğiyle uyumludur. Sokrates'in soruşturması, aynı zamanda antik epistemoloji hakkında bazı varsayımları gözler önüne serer. Sokrates bilgi sahibi olduğunu

reddeder, ancak bu yadsıma hiçbir zaman onun sıradan, gündelik konular hakkında fikri olmadığı anlamına gelmez. Filozof, elbette, gündelik şeylerde yeterince bilgi sahibi olduğunun farkındadır. Dahası, onun ahlakça doğru olanı yapmak ya da kutsallık atfettiği eylemlerden vazgeçmemek gibi son derece somut ahlaki ilkeleri benimsediğini görürüz. Sokrates'in sahip olmadığı şey, sadece olguların ötesindeki ve herhangi bir alanda uzmanlaşmış kişilerde bulunacağı düşünülen erdem ya da anlama yetisidir. Kâhin yeryüzünde Sokrates'ten daha bilge birinin bulunmadığını söylediğinde filozof sıkıntıya düşer; çünkü bir insan herhangi bir işte uzmansa, o kişiden –en azından– uzmanlık alanının ne olduğunu bilmesi beklenir. Bu yüzden, Sokrates kendisinden daha bilge birini bulmaya çalışır, ama amacı kâhinin yanıldığını göstermek değildir. Sokrates'e göre, kâhini anlamanın tek yolu, kendisinin sahip olduğu varsayılan uzmanlık alanının ne olduğunu keşfetmektir. Bu soruya yanıt bulmak için de diğer insanların hangi konuda bilge ya da hangi işte uzman olduklarını görmek gerekir. Filozof bunu ancak uzmanlara, onların anladığı varsayılan şeyler hakkında sorular sorarak başarabileceğini düşünür.

Sokrates'in yargılanması

"Aşağıdaki yeminli ifade, Pitthoslu Meletos'un oğlu Meletos tarafından, Alopekeli Sophroniskos'un oğlu Sokrates aleyhine verilmiştir. Sokrates kentin tanrılarını reddedip başka ve yeni tanrılara inanarak suç işlemektedir. Ayrıca, gençleri ahlaksızlığa sürükleyen bir suçludur."

Sokrates'e yöneltilen bu suçlama Atina arşivlerinde saklanmış ve yüzyıllar sonra kamuoyunun dikkatine sunulmuştur. Sokrates çıkarıldığı mahkemede yaklaşık 220'ye karşı 280 oyla suçlu bulunur (mahkeme jürisi 501 yurttaştan oluşuyordu). Bunun üzerine, savcı, Sokrates için ölüm cezası talep eder. Filozof ölüm cezası gerektirecek bir suç işlemediğini söyleyerek mütalaada öngörülen hükmün para cezasına çevrilmesini önerir. Ancak, bu girişim sonuçsuz kalır ve jüri büyük çoğunlukla (yaklaşık 140'a karşı 360) ölüm cezasını onar.

Sokrates'in kâhinin görüsü üzerine giriştiği yanıt arayışından pek çok sonuç çıkarabiliriz. Bilgiye ilişkin felsefi sorularda, sadece belli olgularla (örneğin, kedinin minderde olduğunu nasıl *bilebilirim?**) kurduğumuz ilişki göz önünde bulundurulamaz. Felsefi ilgi daha karmaşık bir konuya odaklanır: bilgelik (*sophia* – bilgelik âşığı: *philosophos*).

* "Minderdeki kedi", özdeşlik problematiğine yönelik yaygın bir metafordur. Senaryolardan biri şudur: Tibbles adlı bir kedinin minderde yattığını varsayalım. Sonra onu kuyruksuz olarak düşünelim ve bu kuyruksuz kediye Tib adını verelim. Tib, Tibbles'ten daha küçüktür; bu yüzden ikisi aynı kedi olamazlar. Öte yandan, kedinin kuyruğunu kesersek Tibbles ve Tib özdeş olurlar. Eğer Tibbles hâlâ bir kediyse, Tib'in de bir kedi olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? Yine de, onlar farklı geçmişlere sahip oldukları için farklı *varlık*lardır. Ama minderde sadece bir kedi var. O halde, onlar iki farklı kedi olamazlar. İki ayrı *varlık* olsalar bile aynı kediden bahsediyor olmalıyız. Sonuç olarak, minderde tek kedi bulunuyor ve kedi olarak nitelendirilen ayrı *varlık*lar aynı kedidir. [ç.*n*., kaynak: Noonan, Harold ve Curtis, Ben, "Identity", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2014), Edward N. Zalta (ed.).]

Şüphesiz, bilgelik sadece belli tekil olgular hakkında bilgi sahibi olmak değildir. Önemli olan, söz konusu olguları bir bütünlük oluşturacak biçimde birbirleriyle ilişkilendirebilmektir; herhangi bir bilgi ya da uzmanlık alanını ancak bu yolla anlayabiliriz (dil bilmek uygun bir örnektir: herhangi bir dili bilmek, sözcükler ve sözdizimi gibi tekil bilgi parçacıklarıyla sınırlı kalamaz; dilin bütün unsurlarını hem birbirleriyle hem de genel yapıyla ilişkisi çerçevesinde kavramamız gerekir. Bu örnek, genel kavrayışın sadece teorik bir kavram olmadığını, aksine, bilginin gündelik yaşamda kullanılmasını mümkün kılacak pratik bir beceriyi içerdiğini de ortaya koyar). Bir diğer ifadeyle, felsefi açıdan ilgi çekici bilgi türü, kişinin, şeyleri kendi aralarında ve genel yapıyla ilişkilendirebileceği bir şeyler bütününü kapsar. Anlama yetisi, hemen her durumda, farklı şeylerin bütün sistem içindeki rolünü yansıtan bu türden bir bağıntı kurabilmeyi gerektirir (yine dil öğretimini düşünelim). Böyle bir kavrayış genellikle belli bir konuda beceriye (*tekhne*) sahip kişilerde bulunur.

Sokrates hiçbir zaman bilgelik ya da uzmanlık gibi bir şeyin varlığını sorgulamaz. Böyle bir tutum saçma olurdu, çünkü zanaat gibi alanlarda ehil olan pek çok usta bulunduğu kolayca görülebilir. Bununla birlikte, Apollon'un Sokrates'e atfettiği uzmanlığın muhtemelen dokumacıların ya da çömlekçilerinki gibi bir beceri olmadığı da gayet açıktır. Aslında, Sokrates'in aradığı şey, insan yaşamına dair önemli meseleleri kavramayı işaret eden uzmanlık, yani bilgeliktir. Filozof özellikle erdem ya da yaşamın başlıca amacı konusunda ahkâm kesen sözde ustaları (böyle olduklarını iddia eden Sofistler gibi) sorgulamaya heves-

Sokrates hakkında farklı görüşler

İnsanoğluna bir zamanlar dönemin yasal otoritesi ve kamuoyu ile derin bir düşünce ayrılığına düşmüş olan Sokrates adında bir kişinin yaşadığından pek bahsedilmez. [...] Kendisinden sonra gelen bütün önemli düşünürlerin ustası olan bilge (şöhreti iki bin yıl sonra bile artarak devam etmektedir), yurttaşları tarafından ölüme gönderilmişti. Sokrates ölüm cezasına çarptırıldı, ancak onun düşünceleri karanlığın üzerine bir güneş gibi doğarak felsefe dünyasını aydınlattı."

John Stuart Mill,
Özgürlük Hakkında

"Sokrates, Atinalı soytarı!"

Sidonlu Zenon, Epikurosçu filozof,
İÖ 2. yüzyıl

"Kherephon'un kâhin öyküsünü ciddiye almamalıyız, çünkü o tam manasıyla yanıltıcı ve ucuz bir oyundan başka bir şey değildir."

"Sokrates, ileri sürdüğün tezler tam bir düzmece. Bir araya geldiğin insanlarla sohbetlerinde başka şeyler söylüyor, ama kendin bambaşka şeyler yapıyorsun."

Kolotes, erken dönem Epikurosçu filozof,
İÖ 3. yüzyıl



Resim 5. Sokrates: çirkin bir adam, hayranlık uyandıran bir düşünür.

lidir. Onlara sözde uzmanlık alanlarıyla ilgili sorular soran Sokrates, daima karşı tarafın bu konuları tam olarak kavrayamadığını gözler önüne serer; çünkü sözde ustalar ne yaptıklarına ya da tezlerine ilişkin sorulara tatmin edici açıklamalar getiremez ve çoğu zaman birbiriyle çelişkili iddialar ortaya atarlar. Sokrates'in soruşturması konuya ilişkin kendi yorumlarıyla başlamaz; aksi durumda, uzmanlık alanını kavradığını kanıtlaması gereken kişinin karşı taraf olduğu düşüncesi gözden kaçırılabilir. Sokrates, sözde ustaların kendi önermelerinden yola çıkarak aslında onların ahkâm kestikleri konuları gerçekten anlamadıklarını gösterir. Bu durumda, karşı taraf, Sokrates'in düşüncelerine karşı argüman geliştirerek kendisini savunamaz, çünkü ortada henüz böyle bir şey yoktur.

Anlama edimi ve kapsamı

Bir kişinin bilge ya da belli bir alanda uzman olmasının başlıca göstergesi, akılcı bir "açıklama yapmak", yani *logon didonai*'dir. *Logos* Yunanca "akıl" demektir; uzman olarak görüldüğünüz (yani anladığınızı iddia ettiğiniz) bir konuda söylediğiniz şeyler, meseleyi açıkça ortaya koyacak rasyonel bütünlüğe sahip olmalıdır. Sokrates'in söyleştiği kişiler laf ebeliği yapabilir, ama dile getirdikleri konuları tutarlı biçimde açıklayamazlar; böylece, onların aslında bu konuları tam olarak anlayamadıkları ortaya çıkar.

Peki, "açıklama yapma"nın standartları nedir? Bu sorunun cevabı, herhangi bir şeyi gerçekten bilip bilmediğinize, yani onu anlayıp anlamadığınıza yanıt bulabilmek

için son derece önemli. Kuşkusuz, bir felsefi tartışmada en azından çıkarımlarınızı savunabilmeli ve düşüncelerinizin birbirleriyle tutarlı olduğunu gösterebilmelisiniz. Ancak, bundan daha somut bir şeylere ihtiyacınız olacaktır. Antik epistemolojideki başlıca zorluklardan biri, herhangi bir bilgi alanında uzmanlaşacak olanların, ele alınan konuyu akılcı biçimde nasıl açıklayacağı sorusuna yanıt bulmaktır.

Sokrates, Platon'un çoğu diyalogunda erdem, cesaret, dostluk ve benzeri kavramların ne olduğunu soran kişilere tatmin edici bir yanıt vermeniz gerektiğini söyler. Böylesi soruları sözcük anlamıyla basitçe yanıtlamak yeterli değildir: ideal yanıt, erdem ya da cesaretin doğasını açıklamalıdır. Bununla birlikte, kendisine bu kavramların ne olduğu izah edilen kişinin sadece erdem ve cesaret örneklerini ayırt etmekle yetinmesi beklenemez. Kişi, aynı zamanda, söz konusu davranış biçimlerini erdem ya da cesaret kavramlarının doğasıyla nasıl ilişkilendirdiğini de ortaya koyabilmelidir. Bu soruşturma bazen "Sokrates tanımına" yönelik bir arayıştır ("tanım" pek uygun düşmeyen bir terim olsa da).

Bu diyaloglar hakkında süregelen bilmecelerden biri şudur: Sokrates azimli biçimde erdem ve cesaret gibi anlaşılması zor kavramları kavramaya çalışmaktadır. Ancak, filozofun yaklaşımı, daima, başlangıçta sadece ortak önermelerden yola çıkarak karşısındakine soru sormakla sınırlıdır. Karşıdaki kişinin fikirlerine ve birbiri ardına geliştirdiği tezlere bağlı olan bu tür bir *ad hominem* tartışma yöntemi, bizi erdem, cesaret, dostluk ve diğer kavramların ne olduğuna değil, aksine, ne olmadığına götürür. Bir diğer ifadeyle, bazı sözde bilgeler erdem gibi kavramların ne

olduğuna ilişkin bir fikir ortaya atarlar ve Sokrates onlara sorular sorarak yapılan tanımlamaların yeterli olmadığını kanıtlar. Ama Sokrates'in karşısındakinin fikrini çürütmesi, bize erdem, cesaret ve diğer kavramlara ilişkin tanımlayıcı bir fikir vermez. Sokrates sadece uzman geçinenlerin ele aldıkları kavramları aslında tam olarak anlamadıklarını gösterir, ama bunu yaparken kendi de bu kavramların içeriğine hâkimmiş izlenimi vermez. İşte, burada, amaç ve yöntemin pek uyuşmadığı görülür. Bu bilmeceyi çözmenin pek çok yolu vardır ve filozoflar hangi yöntemin izlenmesi gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürerler.

Platon bilginin doğasına ilişkin farklı fikirler ileri sürer (bunların bazılarına daha sonra değineceğim). Bununla birlikte, filozofun en ünlü pasajlarından bazılarında bilgi sahibi olmak konusunda uzmanlık modelinin önemi vurgulanır. Ona göre, bilgiye erişimde önemli olan şey, herhangi bir alanda uzman olmak için gerekenlerle aynıdır: birbiriyle ilgili şeyleri, önce kendi aralarında ve sonra ait oldukları alanın bütünüyle ilişkilendirerek kavramak ve bu ilişkiyi akılcı biçimde açıklamak. Gerekçeleriniz, ileri sürdüğünüz belli başlı tezleri açıklar ve bunlarla konunun bütününe ilişkin kavrayışınız arasında bağıntı kurar. Platon, bazı pasajlarda, matematiği temel model alarak akılcı açıklama yapma düşüncesini tekrar gözden geçirir.

Platon, *Devlet*'te, bilgi konusunda herhangi bir filozofun öne sürdüğünden çok daha iddialı bir model geliştirir. Ona göre, bilgiyi arzulayan kişi, matematik çalışmalarına adanan uzun süreli bir çıraklık eğitimini tamamlamak zorundadır. Kesinliği, sistematiği ve netliğiyle diğer modeller arasında öne çıkan matematik, Platon'u, uzmanlık

modelinin ön koşulu varsayılan yapısal bilgi tabanının mükemmel bir örneği olarak etkilemiştir (filozofun öncelikle vurguladığı, daha sonra Eukleides'te göreceğimiz sistematik geometridir). Ayrıca, Platon'un uzmanlık modelinin bütün unsurları açık biçimde matematiksel ilkelerle uyumlu görülür. Matematik, birbirinden soyutlanmış sonuçlar kümesi değildir; bazı teoremlerin, yine kendileri sayesinde kanıtlanan bir diğerinin sonuçlarına bağlı olduğu açıkça görülebilir. Bütün sistem açık ve kısıtlı bir kavramlar ya da varsayımlar dizisinden başlar. Bu ilk önermelerden farklı sonuçlara ulaştığımız süreç de aynı şekilde açık ve anlaşılırdır. Dolayısıyla, Platon'un matematiği, Eukleides'i esinleyecek biçimde, yapısal ve bütünlüklü sistemiyle mükemmel bir bilgi modeli olarak tanımlaması şaşırtıcı değildir. Bu sistemde bilen kişinin ne bildiği, nasıl bildiği, sistemin nasıl bir bütünlük oluşturduğu ve bilinen şeyin akılcı biçimde nasıl açıklanacağı –yani nasıl kanıtlanacağı– ortadadır.

Matematiği bir bilgi modeli olarak ele aldığımızda iki noktanın altını çizmek gerekir. Birincisi, matematiksel sonuçların çürütülemez olduğudur; örneğin, bugün Pythagoras'ın teoreminin doğruluğunu tartışarak zaman kaybetmiyoruz. Gündelik yaşamda pratik karşılığı olan bir anlama eyleminin öne çıkarıldığı uzmanlık modelinde ise bilinen şeyin kesinliği ve doğrulanabilirliği çok önemli değildir. Ancak, Platon'un, sorgulamaya açık olmayan bir bilgi alanı düşüncesinden bazı noktalarda açıkça etkilendiği görülüyor.

Matematiğin, nesnesi olarak, duyular yoluyla deneyimleyemediğimiz bir bilgi alanı sunması dikkate alınması gereken bir diğer noktadır. Örneğin, Pythagoras'ın teoremi gerçekten üçgenler çizerek ve onların açılarını

hesaplayarak keşfedilmemiştir; dolayısıyla, bunlardaki birtakım düzensizlikler açık biçimde bu konunun dışındadır. Herhangi bir bilgi alanına sadece zihnimizi kullanarak ve akıl yürüterek erişebileceğimiz düşüncesi Platon'un ilgisini çekmiştir. Ancak, o, felsefi akıl yürütmenin gücünün, matematiksel akıl yürütme yeteneğimizin bir üst basamağı olduğu düşüncesinden etkilenecek son filozof değildi.

Devlet'in bazı bölümlerinde, bilgiye erişmek için, içeriği Eukleides'in teoremleri ya da temel önermeleri kadar kesin biçimde yapılandırılmış ve kanıtlar zinciriyle bağlanmış sistematik bir alanda uzman olmanın gerekliliği vurgulanır. Platon, ayrıca, matematiğin aksine, felsefenin kendi ilk önermelerini kanıtladığını iddia ederek matematikçilerin bir adım ötesine geçer. Buna göre, felsefe varsayımlardan yola çıkmaz, aksine, her şeyin kanıtlanmış bir ilk önermeden hareket ettiğini gösterir (burada, konu, Platon her şeyi İyinin Formu düşüncesine bağladığından, biraz anlaşılmaz hale gelir). Matematik söz konusu olduğundaysa, bilinen şey formel bir sistemdir –Platon'un ünlü ifadesiyle Formlar dünyası– ve bu sistem duyularımız yoluyla edindiğimiz somut deneyimleri karşılamaz. Aslında, Platon, soyut matematiksel terimler üzerinden yapılan çıkarımların somut deneyimlerle ne ölçüde çelişebileceğini vurgulamak için konunun dışına çıkar.

Platon, kuşkusuz, sadece doğuştan üstün yetenekli ve ideal kültürel ortamlarda yetişen kişilerin erişebileceği bir *ideal*i ifade eder. Bu, bizi, herhangi bir alanda kesin bilgi sahibi olabileceğimiz konusunda bir kere daha düşündürür. Uzmanlık modeli, en azından bilginin erişilebilir olabileceğini ileri sürer. Ancak, bilgiye ulaşmak için gerekenle-

rin daha formel ve zahmetli olduğu matematik modelinde koşullar erişilemeyecek kadar zorlaşır.

Anlama edimi ve bilimler

Diğer pek çok konuda olduğu gibi bilginin erişilebilirliği konusunda da Platon'un en iyi öğrencisi olan Aristoteles, *Devlet* modelini, hocasının yorumunu felsefi açıdan daha derinlikli kılacak birtakım değişikliklerle yeniden ele alır. Filozof, bütünlüklü bir bilgi alanının yapısı hakkındaki *İkinci Çözümlemeler* (mantığın konu edildiği *Birinci Çözümlemeler*'den sonra yazıldığı için bu talihsiz isim verilmiştir) eserinde Platon'un bilgi kuramını geliştirir.

Aristoteles'e göre, Platon, her bilginin bütünlüklü bir yapıda birbirine bağlı bulunduğunu düşünerek yanlış bir yol izler. Çünkü, bu varsayım, her tekil bilginin bir araya gelerek tek bir sistem oluşturduğunu ve bilgiye ancak bu sistemi kavrayarak erişilebileceğini işaret etmektedir. Aristoteles ise farklı bilgi alanlarının değişik konularla ilgilendiğini ve, dolayısıyla, birbirinden tamamen farklı yöntemler kullandığını ileri sürerek bu düşünceye karşı çıkar. Bununla birlikte, filozof, Eukleides'in geometrisi gibi seçeneklerin makul bir bilgi modeli sunduğunu reddetmez; aksine, Platon gibi, bilgi sahibi olmak konusunda uzmanlık düşüncesinden çok, matematiksel modelin üstünlüğünü benimser. Ancak, bir bütün olarak bilgi diye bir şey yoktur, sadece bilginin farklı türleri ya da alanları vardır ve biz bunlara genellikle bilimler demeyi tercih ederiz (Yunanca bilgi, yani *episteme* çoğuldur, ama biz bilgiler yerine "bilgi

alanları" ya da "bilimler" deriz. Bu kullanım, Aristoteles'in bilim nosyonunun Platon'un bilgi kavramının sınırlı bir parçası olup olmadığı sorusunu gündeme getirir).

Aristoteles, bilginin köklü bir şekilde "bölümlere ayrılması"nın yanı sıra, bilginin öznesi konusunda da Platon'dan farklı düşünür. Platon daima bilen kişiye odaklanırken, Aristoteles bilginin *toplumsal* üretimindeki aşamaları dikkate alarak daha geniş bir epistemolojik yorum geliştirir. Öte yandan, bu bakış açısı, hiçbir şekilde, "bilimin", Platon'unkinden ziyade, Aristoteles'in yorumuna daha uygun olduğunu göstermez. Aristoteles, bir bilimin, sözgelimi biyolojinin gelişmesi için pek çok kişinin gözlem ve araştırma yapması gerektiğini söyler; ona göre, araştıran kişi halihazırda var olan bir şeyi tekrar icat edemez, ama kendinden önceki araştırmacıların çıkarımlarını ve, daha da önemlisi, onların sorularını ve problemleri çözerken izledikleri yöntemleri göz önünde bulundurur. Araştırmaya, filozoflar ya da diğer araştırmacılar tarafından öne sürülen genelgeçer yorumların taranmasıyla başlanır. Araştırmacı, ancak önceki çalışmaları inceleyerek ve bunların ortaya koyduğu yeni problemleri çözümleyerek ilerleme kaydedebilir.

Bu yüzden, Aristoteles bir bilgi alanının gelişimindeki farklı aşamalar arasında ayrım yapabilir (yine de, bunu daha açık biçimde yapsaydı daha iyi olurdu). Bir bilim dalının dayandığı veriler ve gözlemler pek çok çalışmanın ortak ürünüdür; bunlar bilimin kendisi değil, sadece materyalidir. Enformasyon, yapısal bir sistemle bütünleşip o sisteme dahil olmadığı sürece bilgiyi oluşturmaz. Dolayısıyla, enformasyona öncelikle araştırma ve gözlemlerin sonuçlarına uygun bir yapı içinde yer bulunmalıdır. Bu yapının açık biçimde gözler

önüne serildiği *İkinci Çözümlemeler*'de matematik modeli vurgusu son derece belirgindir. Bir bilimin ilk ilkelerinin doğru, dolaysız ve onlardan yola çıkılarak varılan sonuçları açıklayıcı nitelikte olması gerekir. Herhangi bir bilim dalının, sözgelimi biyolojinin böyle bir model bağlamında nasıl ele alınacağını saptamak için büyük çaba harcanmış ve bu modelin Aristotelesçi bilimlerin çoğu için uyumsuz olduğu görülmüştür. Öte yandan, asıl nokta gözden kaçırılmamalıdır: ampirik araştırmada her türlü enformasyon dikkate alınır, ama genel anlamda bilgi bunların ancak formel bir yapıya eklemlenmesiyle söz konusu olabilir.

Hem Platon hem de Aristoteles anlama edimine ilişkin son derece idealist modeller sunarlar. Hiçbiri ilke olarak bilginin erişilebilir olduğundan şüphe duymaz, ama özellikle Platoncu felsefede bilgiye ulaşmanın koşulları oldukça idealize edilmiş ve günlük yaşamdan soyutlanmıştır. Aslında, her iki filozofun da uzmanlık modelini benimsediğini göz önünde bulundurduğumuzda, bilginin erişilebilir olduğu düşüncesiyle karşılaşmamız çok da şaşırtıcı değildir. Öte yandan, onlara göre, bilgi sadece gündelik olgular yoluyla elde edilemez; bilgiye erişmek için felsefi açıdan zorlayıcı ve dikkate değer konular üzerine düşünmemiz gerekir. Çoğu antik felsefe okulu da bu tezin çeşitli türevlerini benimsemiştir.

Kuşkuculuk ve inanç

Bilgiye ilişkin yaklaşımlar elbette bunlarla sınırlı değildir ve antik felsefe geleneğinde pek çok farklı episte-

moloji yorumuna rastlanır. Bunların en radikali olan Kuşkuculuk'un izlerini kısmen geleneğin kurucularından biri olarak anılan Sokrates'e, kısmen de sonraki dönem filozoflarından Pyrrhon'a (Sokrates gibi ardında hiçbir yazılı metin bırakmamıştır) kadar sürebiliriz. Antik Kuşkuculuk, modern akımın aksine, bilgiye erişmenin olanaklı olduğu fikrini çürütmekle sınırlı değildir. Bilginin yanı sıra herhangi bir inancı benimseme konusunu da irdeleyen antik Kuşkuculuk, akıl yürütmenin önemine ilişkin entelektüel bir tutum olarak düşünülebilir; bu yaklaşımın modern Kuşkuculuk'tan çok daha radikal olduğuna şüphe yoktur.

Kuşkucu, felsefi etkinliğe diğer geleneklerdeki gibi hakikati ve bilgiyi aramakla başlar. Bunu incelemeler ya da gözlemler yaparak, diğerlerinin iddialarını sorgulayarak ve kendi felsefi yorumunu destekleyecek gerekçeler düşünerek gerçekleştirir. Buraya kadar, antik felsefe geleneğinde, bilginin akılcı bir açıklama gerektirdiğine ilişkin bir fikir birliğinin bulunduğunu görmüştük. Yani, edinilmeye değer her türlü bilgi (yani gündelik olmayan bilgi) için, ileri sürdüğünüz teze tatmin edici bir açıklama getirebilmeniz gerekir. Bununla birlikte, Kuşkucular'ı diğer geleneklerden ayıran şey, onların kendilerini asla bu noktaya ulaşmış olarak kabul etmemeleridir. Yunanca *skeptikos* terimi, Kuşkuculuk'a olumsuz bir anlam yüklemez, aksine, *skeptesthai*, soruşturma işine soyunan bir araştırmacıyı ifade eder. İS 2. yüzyılda yaşamış Kuşkucu yazar Sextus Empiricus, bilginin doğasını ele alan üç farklı filozof grubundan bahseder: hakikate ulaştığını düşünen dogmacılar; hakikate erişilemeyeceği düşüncesinden ödün vermeyen dogmacılar ve her iki yaklaşımı da benimsemedikleri için

diğerlerinden ayrılan Kuşkucular. Kuşkucular soruşturma yapmaya devam etmektedirler.

Araştırma yaptıkça, bilgi ya da en azından inanç olarak değerlendirebileceğimiz *birkaç* sonuç elde ederiz. Kuşkucular'a göre, biz böyle düşünmek istesek de, elde edilen ilk sonuçlar daima aceleci bir kabullenmeye yol açar, yani bir yorumu çok çabuk benimseriz. Öte yandan, soruşturma yoluyla titiz bir araştırma, ortaya konan konunun daha karmaşık ve problemli olduğunu gösterecektir. Böyle bir durumda, herhangi bir yorumu benimsemek için geçerli bir gerekçemiz yoktur ve doğal olarak varılan yargılara şüpheyle yaklaşırız, yani, konu ne olursa olsun, diğer yorumlardan bağımsız ya da ayrı bir yaklaşım sergileriz.

Elealı Pyrrhon (y. İÖ 360-270), Sokrates gibi, ardında hiçbir metin bırakmamasına rağmen kendinden sonrakilere esin veren, etkili bir filozoftur. Yaşamı hakkında pek az şey bildiğimiz filozofun, Sokrates'in aksine, herhangi bir tasviri de bulunmamaktadır.

Aslında bir ressam olan Pyrrhon, farklı felsefe okullarından etkilenmiştir. Büyük İskender'e Kuzey Hindistan seferinde eşlik etmiş ve burada Hint "gymnosofistler"le (*gymnosophistai*), yani çıplak bilgelerle karşılaşmıştır. Bu karşılaşmanın Pyrrhon'un felsefi görüşlerini şekillendirdiği söylenir; öyle ki, onun tezlerini ele alan sonraki metinlerle erken dönem Kuzey Hindistan Budacı metinleri arasında büyük benzerlikler olduğu iddia edilir. Öte yandan, bu durum, Yunanlar'ı (özellikle Pyrrhoncular mevcut felsefi te-

orilere karşı bir saldırı repertuvarı geliştirdikleri için) Pyrrhonculuk'u Yunan terimleri ışığında yorumlamaktan alıkoymamıştır.

Pyrrhon, herhangi bir dogmayı benimsemeyerek gösterdiği soğukkanlılık ve sakinliğiyle pek çok filozofu etkilemiştir. Kuşkucu filozofun yaşamına dair pek çok öykü anlatılır, ancak bunların çoğu, Pyrrhon'un gündelik meselelerde bile kuşkucu tavrını sürdürüp kendini gülünç duruma düşürdüğünü gösteren iğneleyici nüktelerdir. Bazı öykülerde ise filozofun saygın bir yaşam sürdüğü ve kent yönetiminin onun onuruna filozoflardan vergi almadığı anlatılır. Öğrencisi Atinalı Timon, dogmacı filozofları hedef alan hicivlerin yanı sıra, Pyrrhon'un düşüncelerini, tartışmalı olsa da, sonraki Kuşkucu tezlerin öncülü olarak tanıtan düzyazılar kaleme almıştır. Timon'a göre, Pyrrhon'un ortaya attığı fikirler, özellikle Kuşkucu felsefenin başucu metinlerinden olan, Sextus Empiricus'un *Pyrrhonculuk'un Anahatları* kitabındaki (tarihi kesin olarak bilinmese de, tahminen İS 2. yüzyıl) tezlerin başlıca dayanağıdır.

Bu yaklaşım başlangıçta biraz saçma ve ciddiyetten uzak görünebilir. Kuşkucular gerçekten de saatin kaç olduğu, güneşin doğduğu ya da ot değil de ekmek yediğimiz gibi apaçık şeylerden bile emin olamayacağımızı mı söylüyorlar? Bu yakıştırmalar antik dönem insanının Kuşkuculuk'a tepkisidir ve elbette gerçekle bağdaşmaz.

Kuşkuculuk'un ayrı bir kolunun kurucusu olarak kabul edilen Pyrrhon'un yaşamı ve düşünce dünyası hakkındaki

bilgilerimiz son derece yetersizdir. Onun, kendimizi belli bir inanca adamak için herhangi bir akılcı gerekçemiz olamayacağı şeklindeki uzlaşmaz yaklaşımı hoş olmayan şakaları da beraberinde getirmiştir: alaycı dostları, filozofa, kendisini uçurumdan atmaktan alıkoyacak, "kuşkucu olmayan" dostlarının göz kulak olması gerektiğini söylüyorlardı. Bunlara karşılık, filozofun normal bir yaşam sürdüğünü söyleyen öyküler de vardır. Pyrrhon, büyük olasılıkla, herhangi bir inancı benimsemesek bile, şeylerin bize göründüğü biçimiyle uzlaşarak yaşamımıza devam edebileceğimizi düşünüyordu.

Pyrrhon'dan etkilenen sonraki dönemin Kuşkucu filozofları "görünümlere uygun yaşadığımız" düşüncesini geliştirirler. Bu yoruma göre, yaşamak için ihtiyacımız olan şey, şeylerin bize şu ya da bu şekilde göründüğünü kabul etmektir. Gündelik meselelerden daha karmaşık konulara yöneldiğimizde, genellikle bunun bir adım ötesine gider ve bir inancı benimsemeye çalışabiliriz; ancak, dikkatli bir sorgulama sonunda, o konuda herhangi bir düşünceye taraf olamayacağımız ortaya çıkacaktır. Söz konusu meseleye ilişkin her iki yaklaşım da aynı oranda geçerli tezler ileri sürer ve kendimizi her iki yoruma da eşit mesafede buluruz; bunun sonunda da konuya ilişkin diğerlerinden bağımsız ve kuşkucu bir yargıya varırız. Öte yandan, akıl yürütme sonucu geliştirilen kuşkucu tavır bizi yaşamaktan alıkoymaz, çünkü görünümler hâlâ yaşamımıza eşlik eder. Yani, herhangi bir inancı tam anlamıyla benimsememek, şeylerin bize öyle değil de böyle görünmelerini engellemez. Akılcı Kuşkuculuk, yaşamımızda yer edinmiş alışkanlıklar, arzular, yasalardan çekince ve diğerleri gibi güdüleri an-

lamsız kılmaz. Aklın rehberliği olmadan yaşamımıza devam edemeyeceğimiz görüşü akıl yürütmenin gücünü biraz abartır. Her durumda akılcı gerekçeler sunmamız gerekmeyebilir; ayrıca, akıl yürütmenin, dogmacıların üzerinde çok fazla durmadan herhangi bir teoriyi benimsemelerine yol açabileceğini de hesaba katmalıyız.

Kuşkucular bu noktada saldırgan bir tutum sergilerler. Onlara göre, akıl yürütme yoluyla birtakım inançları benimsememizin asıl gerekçesi, ancak zihin rahatlığıyla mümkün olabilecek mutluluğa erişme arzusudur. Kişi, şeylerin doğasına ilişkin bilgisinden emin olmak ve kafa karışıklığından kurtulmak ister. Öte yandan, herhangi bir konu hakkında olumlu ya da olumsuz teorileri benimseyerek olası soru işaretlerinden kurtulabileceğimizi düşünmek yanıltıcıdır; bu, ilk etaptaki kaygının yerini başka kaygılara bırakması ya da onu ötelememizle sınırlı kalacaktır. Bu durumda, sadece bir inancı benimsemenin anlamsızlığının farkında olan Kuşkucular huzurludur: derinlikli soruşturmalar inançların askıya alınmasıyla sonuçlanır ve bu da daha önce birtakım yanıtlara ulaşarak kazanılacağı sanılan zihin rahatlığını beraberinde getirir. Böylece, sadece kuşkucular diğerlerinin aradığı şeye, yani huzura kavuşurlar. Ancak, huzura çaba göstermeden ulaşılamaz; zihin rahatlığının, kişinin kendisini bir düşüncenin herhangi bir tarafında görmesini imkânsız kılacak detaylı soruşturmaların sonucu olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Kuşkucu gelenekte mantıksız ya da zorlama görünen pek çok şeyden bahsedilebilir. Dahası, geleneğin kendi içinde, burada kısaca değinilen bazı üstü kapalı problemleri de vardır. Peki, Kuşkuculuk'ta yargının askıya alın-

masının* sınırları nedir? Kuşkucu yaklaşım sadece kişinin soruşturma yaptığı konularla mı sınırlıdır? Eğer öyleyse, Kuşkucular'ın bazı inançları benimsedikleri ve bunların tutarlı olduğu söylenebilir mi? Her durumda, Kuşkucu, huzura erişmek için gereken koşulları ve bu yolda diğerlerinin yaptığı hatalarla kendi doğrularını nasıl ifade eder? Dahası, Kuşkucu bütün bunları herhangi bir düşünceyi tam olarak benimsemeden nasıl yapabilir?

En ilgi çekici ve incelikli felsefi yaklaşımlardan biri olan antik Kuşkuculuk, diğer dogmacı gelenekler gibi, akla ilişkin güçlü varsayımlar içerir, ama bunlar aklı olumlamaktan ziyade genelgeçer kabulleri çürüten varsayımlardır. Antik Kuşkuculuk, ayrıca, sadece bilginin erişilebilirliğine ilişkin yorumlarla sınırlanan modern versiyonlarından daha derinliklidir ve eleştirel bir yaklaşım olmaksızın benimsenmiş görüşleri reddeder. Antik dönem Kuşkucular'ı, çağdaş düşünürlerin aksine, felsefe geleneği içinde ayrı bir gelenek kurmakla ilgilenmemişlerdir; onlara göre, felsefi akıl yürütme daima kendi kuyusunu kazar.

Sokrates, Platon'un Akademia'sında, İÖ 3. yüzyıl ortalarından okulun son bulduğu İÖ 1. yüzyılın sonuna kadar egemen olan bir diğer Kuşkucu geleneğe esin vermiştir. Akademiacılar, Platoncu felsefe etkinliğinin Sokrates'in yöntemini (yani kendi yorumunu dile getirmeden diğer

* "Yargıyı askıya almak" (Eski Yunanca'da *epokhe*), hangi konuda olursa olsun, her türlü yargıda bulunmaktan kaçınma tavrını ifade eder. *Epokhe* ayrıca Husserl'in görüngübiliminde bakışı salt olarak öze yöneltebilmek adına dış dünyanın varoluşu hakkındaki gerçeklik üzerine "yargıyı askıya alma" ilkesini niteler (ç.n., kaynak: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, Ankara).

görüşleri sorgulamak) benimsemesi gerektiğini düşünüyorlardı. Bu yüzden, yeni nesil Kuşkucular, daima, iddialarının temelsiz olduğunu düşündükleri dogmacı filozoflara karşı (özellikle Stoacılar) *ad hominem* bir tartışmaya (yani kendi yorumlarıyla değil, sadece karşıdakinin doğru kabul ettiği önermeler üzerinden tartışarak) girişmişlerdir. Öte yandan, Akademiacılar, Pyrrhoncular'ın aksine, mutluluk ya da huzura ilişkin herhangi bir felsefi yorum geliştirmediler. Akademiacı Kuşkuculuk'un akıl yürütme hakkındaki varsayımı ise, en basit ifadeyle, dogmacı filozofların herhangi bir yargıya varırken daima aceleci davrandıklarıydı; bu yüzden, onların görüşleri bir diğer karşı yorum geliştirmeye gerek kalmadan kendi içinde çürütülebilirdi.

Bilginin türleri

Buraya kadar, bilgi ve inanç hakkında hem olumlu hem de olumsuz sayılabilecek cüretkâr ve radikal yorumları ele aldık. Ancak, antik epistemolojinin her zaman bilgelik ve anlama edimine odaklandığı izlenimi vermek yanıltıcıdır, çünkü antik gelenekte kuşkusuz modern tartışmalarla örtüşen başka konular da ele alınmıştır. Örneğin, Platon, kendi tezleriyle hiçbir ortak noktası olmayan Göreci bilgi teorilerine karşı ilgi çekici tezler geliştirir. Platon'un *Theaitetos* diyalogunda eleştiriler yöneltiği Protagoras gibi Göreciler, kişinin bir şeyin doğru olduğunu düşünmesinin, şeylerin ona öyle görünmesinden kaynaklandığını ve bu yüzden hakikatin kişiye göre değişebileceğini iddia ederler. Bu yaklaşım, başlangıçta, özellikle bütün anlaşmazlıkları

yatıştırabileceği için özgürleştirici bir keşif gibi görünür. Rüzgâr bana göre sıcak, size göre soğuk olabilir; her ikimiz de haklıyız ve ortada tartışılacak bir şey yok. Öte yandan, Protagoras, Göreci yaklaşımını, benimsememiz ve ciddiye almamız gereken bir *teori* olarak ortaya koyar (sadece anlaşmazlıklara son verebilmek için). Ancak, Protagoras haklıysa, kuşkusuz, bu teorinin geçerliliği de göreli, yani filozofun algısı ya da duyumsamasına bağlı olacaktır. Bu durumda, neden Protagoras'ın doğrularını benimseyelim ya da onlarla ilgilenelim ki? Görecilik'i bir teori olarak kabul edersek, o halde, göreli bir yaklaşımdan söz edilebilir mi? Görecilik'in modern yorumları da bunlara benzer zor sorulara muhatap olur.

Platon da tikel olguları bildiğimizi söylerken neler olup bittiği sorusuyla ilgilenmiştir. Platon'un yaklaşımını geliştiren Stoacılar, gerçek bilgiye erişmek için uzmanlık modelinin yanı sıra, kavrayış olarak adlandırdıkları yeni bir model ortaya atarlar (kavrayış, özellikle bazı modern teorilerde, bilgi üzerine düşünme yollarından biridir). Kavrayış, hakkında yanlış bir hüküm vermemizin mümkün olmadığı ampirik bir olguyla etkileşimden doğar. Stoacı düşünürler, böyle bir edinim için birtakım koşulların karşılanması gerektiğini söylerler. Kabaca, söz konusu şey, kişinin üzerinde bir etki bırakmalı, yani belli bir izlenim doğurmalıdır. Bu izlenim doğrudan o şeyden gelmeli ve neden-sonuç ilişkisi doğru kurulmalıdır; bu durumda, aynı izlenimin, ne kadar benzer olursa olsun, bir *diğer* şeyden elde edilmesi beklenemez.

Stoacılar'ın kavrayış için gerekli gördüğü koşullar, bunların her biri karşılansa bile gerçek bilgiye erişemeyeceği-

miz konusunda hemfikir olduğumuz karşıt örneklere zemin hazırlar. Stoacılar, özellikle Akademiacı Kuşkucular'la aralarındaki uzun tartışmaların sonunda, yeni koşullar ve birtakım farklı görüşler ileri sürmek zorunda kalmışlardır.

Son olarak, antik dönemdeki farklı bilgi kuramları arasında sadece Epikurosçu yaklaşımın modern bir teori için gerekli koşulları karşılar gibi göründüğünü söyleyebiliriz. Epikuros, modern Kuşkuculuk'a, yani inançlarımızın bilgiye erişme kriterlerini hiçbir zaman karşılayamayacağı düşüncesine yakın bir söylem geliştirir. Kişinin bu meydan okumaya karşı bilginin olasılığını kanıtlamak zorunda olduğunu düşünen filozof, bilgiyi, uzmanlık teorisi açısından değil, bilgi sahibi olduğu söylenen kişinin belli olgularla ilişkisi açısından ele alır. Epikuros'a göre, bildiğim şey, aslında, gerçek bilgiyi ortaya çıkaracak bir etkileşim içinde olduğum enformasyon parçalarıdır ve bunlar bilinen başlıca şeylerdir. Bunun ötesindeki herhangi bir şeyin, mümkün olabilecek en dikkatli biçimde, söz konusu parçalara dayandığının kanıtlanması gerekir.

Epikuros'un teorisi, diğer antik dönem teorilerinden farklı olarak, son derece ampiriktir, yani başlangıç ve dayanak noktası olarak duyular yoluyla edindiğimiz deneyimlerimizi alır. Buna göre, şeyleri duyularım aracılığıyla bilirim; çünkü sadece duyular, yanılgıya yol açacak başka bir sürecin aracılığı olmadan bilgi aktarabilir. Deneyimlerimin ötesindeki yorumlarımı da yansıtan düşüncelerimin doğruluk payı elbette vardır, ama bunlar, aynı zamanda, insanın yanlış anlama eğiliminden kaynaklanan hataları da içerebilir. Bir diğer ifadeyle, sadece duyularımla deneyimlediğim şeyler hakkında yanlış bir değerlendirme yap-

mam mümkün değildir. Epikuros'a göre, inanç ve akıl yürütme bizi yanılgıya sürükleyebilir; bunlar, diğer okulların iddia ettiğinin aksine, kusurlu bir yargıya varmamıza engel olmaz. O halde, yanılgının, duyularla edinilen deneyimi herhangi bir biçimde yorumlamaktan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ancak, bu durumda, duyularla edindiğim bilgi, sözgelimi masalar ve kuleler gibi somut varlıklar hakkındaki iddialar kadar bile kapsamlı değildir; çünkü bunlar da kusurlu olabilir (kare şeklindeki bir kulenin belli bir mesafeden dairesel görünebileceği gibi). Bir diğer ifadeyle, duyuların iletimleri, kulenin belli bir mesafeden ve belli bir perspektiften görünmesiyle sınırlıdır. Sonuç olarak, bilgi sahibiyizdir, ancak kulenin şekli hakkında yanılıyor olabiliriz. Dolayısıyla, bilgimiz, çevremizdeki şeylere ilişkin gözlemlerimizden çok daha kısıtlı olacaktır.

Epikuros'un bilgi teorisi antik dünyada pek etkileyici bulunmadı ve pek çok kişi tarafından son derece ham bir düşünce olarak kabul edildi. Öte yandan, sonraki Epikurosçular, tümevarım yöntemiyle (yani pek çok gözlemden benzer şeylerin *tümü* hakkında genellemeye yaparak) vardığımız çıkarımlara ilişkin ilgi çekici örnekler verirler. Sözgelimi, Philodemos, İtalyan Epikurosçular'a, "gözlemlediğimiz bütün insanlar ölümlü olduğu için, şimdiye kadar keşfedilmemiş topraklardaki insanların da öyle olduğu sonucuna varabilir miyiz?" diye sorar (filozof, "tabii orada insanlar yaşıyorsa" diye de ekler).

Bilen kişinin belli olgularla ilişkisini vurgulayan ampirik teoriler, antik epistemolojinin ana akımında kendine yer bulamaz. Bununla birlikte, bilginin doğasına ilişkin antik dönem yorumları hakkındaki üstünkörü bir araştır-

mada bile, bu alandaki yaklaşımların kapsamı ve çeşitliliği dikkat çeker. Antik dönem bilgi kuramlarını inceleyen bir öğrenci, birbirine karşıt çok sayıda teoriyle karşılaşacak ve böylece *bilgi*yi anlamanın birkaç yolu olduğunu görecektir: bilgelik ve belli olguları kavramakla ilgili teoriler, soyut akıl yürütmeyi öne çıkaran teoriler ve bilginin duyular aracılığıyla edinileceğini söyleyen teoriler. Öğrenciler, araştırmalarında bilgiye ilişkin geniş bir tartışma alanı bulmakla kalmaz, bunun ötesinde, inanç ve akıl yürütmenin önemi hakkında çok çeşitli yorumlarla (hem olumlu hem de olumsuz biçimlerde) karşılaşırlar.

V. Bölüm

MANTIK VE GERÇEKLİK

Felsefe müfredatı

Üniversite düzeyinde felsefe eğitimi alıyorsanız, bu alanda uzmanlaşmak için geliştirmeniz gereken belli başlı beceriler olduğunu ve felsefe müfredatının birkaç temel konu çevresinde şekillendiğini göreceksiniz. Bu çerçevede, mantık ve eleştirel düşünce dersleri almanızın yanı sıra, metafizik, epistemoloji (ve muhtemelen bilim felsefesi), etik ya da siyaset felsefesi (ve muhtemelen estetik) gibi felsefenin başlıca alanları hakkında fikir sahibi olmalısınız. Ayrıca, büyük olasılıkla, "diğer" felsefi geleneklerin temsilcisi olan filozofları eleştirel, "sizin" geleneğinizi temsil edenleriyse saygılı bir tutumla ele alacağınız felsefe tarihine de değinmeniz gerekebilir.

Antik dünyada felsefe eğitiminde izlenen yol bugünkünden çok farklı değildi. Platon'un Akademia'yı kurmasıyla, farklı gelenekleri temsil eden felsefe okulları, felsefi etkinliğin öğrenildiği, öğretildiği ve sonraki kuşaklara ak-

tanıldığı başlıca merkezler olarak önemli rol oynamaya başladı. Bu dönemde varlıklı yurttaşlar evlerinde filozoflardan özel ders alabiliyorlardı, ancak özel eğitmenler de genellikle söz konusu felsefe okullarından birinde eğitim görmüşlerdi. Her felsefe okulu, belli başlı metinlerin (genellikle Aristoteles'in ya da Stoacılar'ın) referans alındığı belli bir geleneği sürdürüyordu. Bu okullarda felsefe müfredatının en başından beri üç bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz: mantık, fizik ve etik. Böyle bir ayrımı Platon'un başlattığı söylense de, Platon ya da Aristoteles'in düşüncelerini herhangi bir müfredata bağlı kalarak kaleme almadıkları son derece açıktır; daha eski dönemlere tarihlenebilecek olan bu yöntem, özellikle Stoacılık ve Epikurosçuluk gibi sonraki okulların ilgi alanına girer. Kitabın geride kalan bölümlerinde felsefe müfredatının etik kısmına ilişkin önemli bir problematiğe ve, ayrıca, mantığın bir parçası olarak kabul edilen bilgi kuramına (mantık, epistemoloji ve dil felsefesini de kapsayacak kadar geniş biçimde yorumlanır) göz attık. Ancak, genellikle dar bir çerçevede anladığımız mantık ve bu üçlü arasında bize en uzak görünen "fizik" üzerine de düşünmemiz gerekir.

Mantık

Mantığı felsefenin en önemli unsurlarından biri yapan nedir? Bu konu hakkında, günümüzde olduğu gibi, antik dönemde de bir fikir birliği yoktu; kimileri mantığın felsefenin başlı başına ayrı bir unsuru olduğunu ileri sürerken, kimileri de mantıksal yöntemin sadece yetkin bir felsefe

soruşturması yapabilmek için yararlandığımız bir "araç" olduğunu iddia ediyordu. Öte yandan, her iki yaklaşıma göre de, ileri sürdüğümüz tezleri karşı tarafın kolayca ortaya çıkarabileceği mantıksal tutarsızlıklar olmadan kanıtlayabilmemiz ve diğer yorumdaki zayıf halkaları bulabilmek için akıl yürütmemiz gerekir. Bir diğer ifadeyle, antik felsefede mantık, herhangi bir yorumu felsefi açıdan doğrulama ya da çürütme işlevi görüyordu. Ancak, kendi adına ayrı bir kulvarda gelişen mantık sıklıkla felsefenin temel kaygılarından uzaklaştıran potansiyel bir dikkat dağıtıcı olarak görülmüştür.

Mantık, Aristoteles'in felsefe dünyasına en büyük katkılarından biridir. Kendisinden önce, sağlam çıkarımlar sayesinde kesin sonuçlara ulaşan tezlerle sadece karşısındakini ikna etmeyi amaçlayan tezleri ayırt edecek herhangi bir sistemli yöntem bulamayan (aksine, pek çok düşünür iki yöntemi bir arada kullanmakla övünüyordu) Aristoteles gerekçe kavramını geliştirdi ve kapsamlı bir mantıksal sistem kurdu.

Aristoteles mantığının merkezinde *tümdengelim* (Yunanca *syllogismos*) kavramı vardır. Filozof bu kavramı son derece geniş bir çerçeve çizerek tanımlar: tümdengelim, önce herhangi bir önermenin ele alındığı, sonra doğruluğu varsayılan bu önermeden yola çıkarak yeni bir çıkarımın türetildiği bir akıl yürütme biçimidir. Daha teknik bir tanımlama yapmak gerekirse, tümdengelim yöntemiyle ulaşılan sonuç, zorunlu olarak, doğru olduğu varsayılan öncüllerden gelir. Bununla birlikte, Aristoteles, sonucun ilk önermelerden *farklı* olması gerektiğini belirterek, "p ise p" mantıksal bağının kesinlik ifade ettiğini ileri süren mo-

dern mantıkçılardan ayrılır. Yapılan çıkarımın doğruluğunun öncüllerin doğruluğu *sayesinde* mümkün olabileceğini düşünen filozof, çıkarımın doğruluğuna herhangi bir katkısı olmayan öncülleri dikkate almaz. Aristoteles burada da bütünüyle biçimsel çıkarım eğiliminden ayrılır. Modern formel mantık açısından, Aristotelesçi tümdengelimlerin yapısına ve dolayısıyla Aristotelesçi mantığın nasıl sınıflandırılması gerektiğine ilişkin tartışmalar sürmektedir, ancak bu konuda herhangi bir fikir birliğine varıldığını söyleyemeyiz.

Aristotelesçi mantık modern anlamda mantığın sadece bir dalıdır. Çünkü Aristoteles tümdengelim yoluyla akıl yürütmeyi en geniş kapsamıyla tanımlar, ancak, sistemli biçimde Aristotelesçi kıyas olarak bilinen daha dar bir tümdengelim yöntemi izler. Aristoteles, yüklem *p*'nin, özne s'ye bütünüyle, kısmen ya da hiçbir şekilde "ait" olup olmadığını ileri süren olumlu ya da olumsuz önermelerin üzerinde durur (Ortaçağ'dan beri geliştirilen bu önermeler yaygın olarak "bütün *s*'ler *p*'dir", "bazı *s*'ler *p*'dir", "bazı *s*'ler *p* değildir" ve "hiçbir *s p* değildir" biçimlerini almıştır). Aristoteles'in mantık alanındaki en büyük katkısı, bir düşünce biçimini içeriğinden bağımsız şekilde irdeleme olanağı sunan şematik harflerin kullanımıdır. Aristoteles, ortak bir terim barındıran ("orta" terim) bu düşüncelerden birine ait iki önermenin ulaştığı sonucu sistematikleştirir. Bu bileşik önermelerden bazıları geçerli bir sonuç verebilir, bazılarıysa vermez. Aristoteles bu noktada hangi biçimlerin geçerli olduğunu ve hangilerinin olmadığını göstermek için büyük çaba harcar (filozof ayrıca "kipler mantığı", yani "zorunluluk" ve "olasılık" ifadelerini içeren

önermeler mantığını geliştirmeye başlar, ama bu konuda pek başarılı değildir).

Aristoteles'in kendini böylesine dar kapsamlı bir yöntemle sınırlamış olmasının nedenlerine ilişkin yorumlar muhteliftir. Bunlardan en akla yatkın olanı, her ne kadar böyle tartışmalara ilgi duysa da, Aristoteles'in daha çok bilim ya da bilgi alanı modelinde yer bulan düşünce tarzını biçimlendirmekle ilgilenmesidir; bu düşüncenin temelinde türlerin ilişkisi vardır ve evrensel olarak benimsenen görüşler özellikle önemlidir. Bireyleri ele alan tezlerin bu mantıksal sistemde yeri yoktur (yine de, bunlar, Aristoteles'in eyleme yol açan "pratik" mantık hakkındaki üstünkörü düşüncelerinde görülür).

Aristoteles, önermelerin bir parçası olan terimlerden ziyade, önermeler arasındaki ilişkinin ele alındığı tezlerin sistematikleştirilmesi hakkında üstü kapalı fikirler ileri sürer; filozofun düşünceleri daha sonra öğrencisi Theophrastos tarafından geliştirilecektir. Öte yandan, bu konudaki asıl ilerleme Stoacılar'a (özellikle Khrysippos) atfedilmelidir. Stoacı mantık, bir şeyi öne süren ya da reddeden önermeler, yani *axiomata* ile ilgilenir. Bileşik önermeler, birden fazla basit önermenin "ve", "ya da" ve "eğer" gibi bağlaçlarla birbirine bağlanmasıyla üretilir. Stoacı mantık, bütün önermeyi oluşturan öncülleri ve çıkarımları ele alır; bunların çoğu, bazı farklılıklar bulunsa da, modern "önermeler mantığı"yla örtüşür. Bu konuda beş mantık şeması temel alınır (p ve q şematik harfleri önermeler yerine kullanılır): (1) p *ise* q, p; o halde q (daha iyi bilinen deyişle "modus ponens"), (2) p ise q, $\neg q$; o halde $\neg p$ ("modus tollens"), (3) $\neg p$ ve $\neg q$, p; o halde $\neg q$, (4) p veya q, p; o halde $\neg q$, (5) p veya q, $=p$;

o halde *q*. Stoacı mantık, derinlikli ve etkili bir yöntem olarak bu temeller üzerinden geliştirilmiştir.

Aristoteles gibi sadece tezlerin kendisiyle ilgilenmeyen Stoacılar, aynı zamanda "kanıt" olan tezler sunma arayışındadırlar; Stoacı düşünceye göre, bu tezler, "doğru olduğu varsayılan öncüller sayesinde, tümdengelim yoluyla muğlak bir çıkarımı açığa vurur". Mantıksal biçim, bilgi iddialarımızın temsil edilmesinde kullanılır (bu durumda, deneyimlerimizde uzlaşabildiğimiz biçimlerle "muğlak" ya da teorik bilgiye erişebildiğimizi iddia ederiz).

Epikurosçular, formel mantığı incir çekirdeğini doldurmayan bir zaman kaybı olarak küçümser görünür. Ancak onlar da duyular yoluyla deneyimlediğimiz şeylerden bu deneyimlerin ötesindeki diğer meselelere kadar çıkarımlar yapabileceğimiz bir temel üzerinde "işaretler"i ele alırlar; böylece, Epikurosçu felsefe, mantık hakkındaki tartışmalara katılarak diğer okullarla bir ölçüde temas kurmuştur.

Antik dünyada, felsefe öğrencileri (Epikurosçu olmadıkları sürece), hem Aristotelesçi hem de Stoacı mantık çalışabilirlerdi. Bu yaklaşımlar birbirinin tamamlayıcısı olarak görülürdü, ancak hangisinin daha önemli olduğu konusunda anlaşmazlık da yok değildi. Stoacı mantık, ne yazık ki, erken dönem Stoacı felsefenin büyük bölümüyle birlikte antik dönemin sonlarında kayboldu. Buna karşılık, Aristoteles'in düşünceleri Ortaçağ'da geliştirildi ve yüzyıllar boyunca mantık çalışmalarının temel dayanağını oluşturdu. Kant tarafından devrini tamamlamış bir sistem olarak tanımlanan Aristotelesçi mantık, 20. yüzyılın başında Frege ve Russell'ın önermeler mantığını/hesabını yeniden keşfetmesiyle felsefe müfredatındaki başat konumunu yitirdi.

Antik felsefe müfredatının üçüncü unsuru olan "fizik", günümüzde felsefenin ilgi alanına girebilecek bir konu değilmiş gibi görünür. Bu görüş, kısmen, aslında *doğa (phusis)* araştırmaları anlamına gelen fizik terimini dar anlamıyla kullanıyor olmamızdan kaynaklanır. Antik gelenekte doğa görünür olan her şey, bir diğer ifadeyle dünyadır (onun bir parçası olan insanlar da dahil olmak üzere). Bu yüzden, doğa araştırmaları birbirinden farklı pek çok konuyu kapsayabilir; dolayısıyla, "fizik" çeşitli konu başlıklarına ayrılan ve farklı yöntemler kullanılan araştırmaların tümünü kapsar.

Herhangi bir araştırmanın amacı, çevremizde gördüğümüz ya da maruz kaldığımız zihin kurcalayıcı şeylere ilişkin çeşitli sorulara yanıt bulmaktır. Örneğin, güneş ve ayın düzenli hareketlerini nasıl açıklarız? Mevsimler nasıl oluşur (kuşkusuz, bu, tarımla uğraşanlar için hayati önem taşıyan bir soruydu)? Fırtınalar, depremler ve ay ya da güneş tutulmalarının sebebi nedir? Bu gibi konular, antik dönemde filozoflarının üstlendikleri doğa araştırmalarının bir parçası olarak görülüyordu. Öte yandan, felsefenin gelişmesiyle birlikte, özellikle Aristoteles'ten sonra, doğa araştırmalarına ilgi azaldı; çünkü söz konusu olgulara ilişkin çok sayıda teori üretilmişti. Ancak, ortada doğruluğu kabul edilen ya da verilen cevaplardan herhangi birinin doğru olduğunu kanıtlayan bir teori yoktu. Zamanla, doğa hakkındaki sorular, tazeliğini koruyan felsefi bir ilgiden ziyade, ev toplantılarında dile getirilen hafif meseleler olarak görülmeye başladı. Bununla birlikte, diğer kusurları ne

olursa olsun, bilimsel gelişmeler sayesinde bugün bu sorulara kesin yanıtlar bulabiliyoruz. Dolayısıyla, doğa olayları artık felsefi etkinliğin nesnelerinden biri değildir ve antik dünyada doğaya ilişkin düşünceler bilim tarihinin ilgi alanına girer.

Doğa araştırmaları, özellikle Aristoteles'ten sonra felsefeden bağımsız bilgi alanlarının gelişmeye başlamasıyla bir diğer açıdan daralma gösterir. Örneğin, tıp, modern standartlara göre ilkel olsa da, farklı okullarla birlikte ayrı bir bilim olarak gelişmiştir. Öte yandan, en büyük sıçramayı, Eukleides'in *Elementler*'iyle zirveye çıkan matematik göstermiştir. Arkhimedes, büyük bir matematikçi olmasının yanı sıra, astronomi ve mühendislik gibi uygulamalı bilimlere de büyük katkı sağlamıştır. Bilim tarihi, üstün nitelikli teknik düşüncelerin bazen zaman kaybı olarak nitelenebilecek tasarımlarla heba edildiği gerçeğini gözler önüne serer: örneğin, İskenderiyeli Hero, tapınaklarda kutsal şarabın mekanik bir aksam aracılığıyla kadehlere doldurulduğu sıradışı bir makine tasarlamıştı. İlkçağ ekonomisinin temel unsurlarının modern endüstriyel teknolojinin gelişimini engellediği düşünülebilir; ancak burada kesin kazananın kim olduğu başka bir konudur.

Fizik ve metafizik

Bununla birlikte, doğa araştırmaları ya da antik dünyadaki karşılığıyla "fizik", zamanla daha dar bir çerçeveyle sınırlanan bilimsel araştırmaları kapsamaz. "Doğa" kavramı en başından beri "orada olan", yani üzerinde araştırma

yapılabilecek her şey için kullanılıyordu. Bu yüzden, antik dönemde "fizik" kavramı, bugün metafizik bağlamında düşünülen şeylere/olgulara karşılık gelecek kadar geniş kapsamlıdır. Örneğin, dünyada değişim kaçınılmaz mıdır? O halde, değişim nedir? Çevremizdeki gerçek varlıklar, yani dünyanın ne *olduğuna* ilişkin yorum yapabilmemizi sağlayan temel varlıklar nelerdir? Ya da hayvanlar ve insanlar gibi canlılar dünyanın temel varlıkları mıdır? Bunlar değişimin özneleri, yani değişen şeyler gibi görünür. Bununla birlikte, dünyada gerçek olan varlıktan kasıt değişimin öznesi olmaksa, gerçek olanı bulma arayışında canlılarla sınırlı kalmak doğru değildir; bunun yerine, değişim gösteren herhangi bir şeyi de ele alabiliriz. Belki de hakikati oluşturan şeyler bunlardır. Bu gibi konular, bugün başlıca kaynağımız olan pek çok Sokrates öncesi filozofun ve Aristoteles'in felsefi soruşturmalarının merkezinde yer alır. Bunlar modern bilimin ilgi alanına girmez ve genellikle metafizik olarak adlandırılan daha soyut felsefi soruşturmaların konusu olarak kabul edilir. Bununla birlikte, Aristoteles'in "fiziği" ile "metafiziği"ni ayıran çizginin oldukça ince olduğunu söyleyebiliriz.

Böyle soruların evreni bir bütün olarak ele alan kozmolojiler bağlamında doğal olarak ortaya çıktığı düşünülüyordu. Öte yandan, bunlar artık, modern metafiziğin dar kapsamını göz önünde bulundurduğumuzda, genellikle göreli bir soyutlanma içinde incelenir. Dolayısıyla, günümüzde, sözgelimi Platon'un "Formlar Teorisi"ni, fizik, yani doğa araştırmasıyla ilgisi olmayan metafizik bir teori olarak görebiliriz. Ancak bu teori antik dünyada genellikle Platon'un "fiziği" ya da kozmolojisinin bir bölümü olarak

kabul ediliyordu (Platon'un kozmolojisi, yani evrenin kökeni ve yapısı hakkındaki düşünceleri günümüzde pek popüler olmayan *Timaios* diyalogunda ele alınır).

Platon'un "Formlar Teorisi"

Platon'un aslında açıkça ifade edilmiş bir Formlar Teorisi yoktur; sadece *Phaidon*, *Devlet*, *Şölen* (*Symposion*), *Phaedros* ve *Timaios* gibi diyaloglardaki bazı pasajlarda filozofun bu konudaki yorumları ve genellikle Form dediğimiz (ancak Platon'un asla standart bir terminoloji geliştirmediği) şeyleri ele alan tanımlayıcı ya da mecazi açıklamaları bulunur.

Platon, deneyimleyebileceğimiz güzel şeylerin karşısına bağlam, zaman ve perspektife göre biçim değiştirmeyen "güzelin formu" kavramını çıkarır. Bu özgün form, gündelik yaşamda karşılaştığımız bütün güzel insanlar ve nesnelerin aksine, niteliğini asla yitirmez. Formlar düşüncesi *güzel*, *dürüst* ya da *iyi* gibi nitelik bildiren kavramlar ile *çift* ya da *yarım* gibi matematiksel kavramlardan yararlanarak geliştirilir. Öte yandan, Platon'un görüşünün, karşıtı olmayan kavramlara nasıl uygulanabileceği, ne yazık ki, pek açık değildir. Platon, *Devlet*'teki çoğu zaman yanlış yorumlanmış bir pasajın aksine, evrendeki her genel kavrama karşılık bir form bulunduğunu düşünmez; Formlar tümel denilenler değildir ve sadece akıl yürütmeyle kavranan nesnel bir içerik söz konusu olduğunda Formlardan bahsedebiliriz. Formlar, eleştirel bir yaklaşım sergilemeden duyularla edindiğimiz deneyimlerin aksine, her

zaman akıl yürütmeyle ilişkilidir. Bu teorinin irdelendiği en ünlü pasajlarda, deneyimler aracılığıyla varılan yüzeysel çıkarımlar ile sadece mantık yoluyla erişilebilen gerçeklikleri (yani Formları) kavrayabileceğimiz eleştirel akıl yürütme arasındaki karşıtlık vurgulanır.

Platon, *Parmenides* diyalogunda, Formlara ilişkin söylediklerinde birtakım tutarsızlıkların bulunduğunu kabul eder. Öte yandan, filozofa göre, bu durumda izlenmesi gereken yöntem, Formlar Teorisi'ni tamamen terk etmek değil, akılcı biçimde savunabileceğimiz bir yorum geliştirene kadar karşıt görüşler üzerine düşünmektir. Bu yaklaşımını sürdüren Platon hiçbir zaman Formlara ilişkin belirgin bir teori üretememiştir. Sonraki filozofların çoğu bu konuyu genellikle daha basit düzlemlerde ele alırlar, ancak Aristoteles ve 20. yüzyıl sonu filozofları, Platon'un Formların varlığına ilişkin birbirleriyle çelişen tezlerini açık biçimde ortaya koyarlar.

Antik dünyada "fizik" ya da metafiziğin kapsamı, büyük ölçüde, hangi felsefi geleneğe ait olduğunuza bağlıydı. Sözgelimi, Epikurosçular'a göre, fizik ve metafizik soruları, ancak bizi rahatsız ve mutsuz kılacak yanlış cevaplara ulaşmamız durumunda dikkate alınmalıdır. Bunlarla sadece kendileri için ilgilenmek zamanın boşa harcanmasıdır; bunun yerine, vaktimizi doğrudan daha iyi bir yaşam sürmenin yollarını araştırmakla geçirmemiz daha iyidir. Stoacılar'a göreyse, dünyaya ilişkin başlıca metafizik sorulara yanıt aramak önemlidir: dünya tanrısal irade ile yönetilir ve bunun akılcı biçimde kavranması evrendeki mükemmel kurguyu gösterecektir. Ancak Stoacılar da,

Epikurosçular gibi, metafiziği başlı başına detaylı biçimde ele almazlar.

Aristoteles ve doğa

Antik felsefe okulları arasında doğa araştırmalarına ilişkin en kapsamlı ve en derinlikli yorumlar Aristotelesçi geleneğe aittir ve Aristoteles neden-sonuç ilişkisiyle en çok ilgilenen filozof olarak öne çıkar. Aristoteles'in doğaya ilişkin açıklamaları modern bilimle hiçbir şekilde uyuşmayabilir, ancak bu düşüncelerin anahatlarını, dünyayı anlamaya yönelik bir girişimin somut ifadeleri olarak takdir edebiliriz.

Aristoteles'e göre, doğa, her birinde içkin bir doğanın bulunduğu varlıklardan oluşur. İçkin bir doğaya sahip olmaktan kasıt, herhangi bir şeyin içsel ya da dışsal faktörlerle değişme ve değiştirilme potansiyelidir. "Bir aslan nedir?" diye sorduğumuzda sadece diğer aslanları ya da onların çevreleriyle ve diğer hayvanlarla ilişkilerini gözlemleyerek bir yanıt verebiliriz. Ancak, bunun aksine, kalkan gibi bir nesnenin ne olduğunu anlamak için kalkanın kendisi dışındaki şeyleri, sözgelimi onu yapan ustanın tasarımlarını dikkate almamız gerekir. Doğası olan şeyler, her şeyden önce, insanlar, hayvanlar ve bitkiler, yani canlılardır. O halde, Aristoteles'e göre doğa, en başından beri, çevremizdeki her şeyin içinde olduğu, ama belirleyici özelliklerin bulunmadığı bir kümeden ibaret değildir (Stuart Mill ve 19. yüzyıl sonrası filozoflar aksini iddia ederler). Doğa, halihazırda kendilerine ait düzenli ve karakteristik yaşam bi-

çimleri olan şeylerin dünyasıdır ve onu anlamak öncelikle söz konusu yaşamların ne olduğunu anlamayı gerektirir. Doğa, yaşayan ve değişim gösteren varlıkların oluşturduğu aktif bir sistemdir. Aristoteles'in doğaya ilişkin tezlerinde, aslında, erken modern dönemden beri, bilim insanları arasında kötü anılan, doğanın bilimsel akılla idare edilen pasif bir sistem olduğuna dair bir ima yoktur.

Aristoteles'in insanın doğayı sömürmesini haklı çıkaran herhangi bir kötü şöhretli görüş ileri sürdüğü de söylenemez. Ona göre, herhangi bir konudaki beceri ve uzmanlık doğayı başlangıç noktasından daha ileriye götürür. Filozof, bu bağlamda, ürün yetiştirmek için toprağa gübre veren çiftçileri ve çiğ tüketilemeyen yiyecekleri yenebilir kılan pişirme işlemini örnek verir. Teknolojiyi asla doğaya bir saldırı aracı olarak düşünmeyen (kuşkusuz, bunun nedenlerinden biri, onun bunu yapacak kadar gelişmiş bir teknolojiden haberdar olmamasıdır) Aristoteles, insanın gündelik yaşamdaki eylemlerinin doğanın kurulu dengesini bozabileceğini de reddeder. Ona göre, insanlar avlanır ve av etlerini yerler, bunda karşı çıkacak bir şey yoktur, çünkü hayvanlar da yaşamlarını sürdürmek için diğer hayvanları avlar ve bitkileri yerler; bu tamamen kendi kendini düzenleyen bir sistemdir. Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerinin pek çoğu, trajik biçimde, insanların doğanın doğal akışına müdahale ederek ekosistemleri bozduğu ve pek çok canlı türünün sonunu getirdiği modern dünya için oldukça naif bulunabilir. Aristoteles'e göre, insanlar dahil bütün canlı türleri ezeli ve ebedidir; önemli olan bunların genel sisteme uyum göstererek nasıl bir arada yaşadıklarını anlayabilmektir. Bu yüzden, filozof, ünlü bir pasajda

"düşük" hayvanları incelemeyi savunur ve hayvanlar alemini gözlemlemenin, üstün varlıklar olan insanları incelemek kadar önemli olduğunu vurgular, çünkü "doğadaki her varlıkta mükemmel bir şey vardır".

Aristoteles'e göre, doğayı ve onun bir parçası olarak kendimizi anlamayı arzularız, çünkü bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler. Peki, bu döngüsel bir durum değil mi? Evet, ama burada asıl üzerinde durulması gereken nokta bu değil. Aristoteles'in teorileri modern anlamda doğalcıdır; bu teorilere göre, doğayı anlamamıza yardımcı olan aşamaların kendileri de doğadaki düzenin parçasıdır. Yani bunları, içinde bulunduğu koşullardan gizemli biçimde soyutlanmış, bağımsız şeyler olarak değerlendiremeyiz. Felsefi etkinlik, doğa araştırmaları da dahil olmak üzere, merakla başlar; çevremizde olup biten şeyler hakkında aklımıza bir soru düşer ve bu duruma ilişkin doyurucu açıklamalar bulana kadar tatmin olmayız. Bununla birlikte, somut açıklama arayışı herhangi bir yanıtın bulunmasından öteye gidemez: Aristoteles'e göre, doğayı kişisel amaçlarımız doğrultusunda kavramaya çalışmak hem felsefi bir arayış değildir hem de aptalcadır. Dolayısıyla, doğanın farklı unsurlarını araştırmanın farklı yöntemleri olsa da, kendi durumumuzda da, tıpkı çevremizdeki canlı ya da cansız varlıklar karşısında olduğu gibi, aklımız karışır ve birtakım sorulara doyurucu yanıtlar ararız.

Açıklama, şeylerin *neden* öyle olduğunu bulmaktır ve Aristoteles'e göre bunu yapmanın dört temel yolu, yani dört neden vardır: maddesel neden, etken neden, biçimsel (formel) neden ve son olarak şeyin amacını belirten ereksel neden.

Aristoteles'in "Dört Nedeni"

Aristoteles, kendinden önceki filozofların dar görüşlü yorumlarına karşı çıkarak, doğa araştırması yapanların dikkate alması gereken dört temel neden olduğunu vurgular. Filozof, doğal süreçleri ve olguları anlayabilmemiz için birbirini dışlamayan birden fazla açıklamanın mümkün olduğunda ısrarcıdır. Bununla birlikte, Aristoteles'in teorisi dünyanın düzeniyle ilgilidir (sadece onu açıklama biçimimizle ilgili değil); söz konusu "nedenler", Aristoteles'in doğaya ilişkin sorulara yanıt bulmak için geliştirdiği dört temel açıklama tipini ifade eder.

Birincisi, şeylerin ne olabileceği ya da işlevi konusunda birtakım sınırlamalar getiren maddesel neden, yani bir tözün yapımında kullanılan materyaldir. İkincisi, biçimsel (formel) nedendir. Aristoteles biçimden bahsederken herhangi bir şekle sahip olan nesnelerden örnekler verir, ama canlı bir varlıktan söz edildiğinde daha karmaşık bir soruyla karşı karşıya kalırız: bu durumda, biçim, en kaba ifadeyle, belli bir canlı türünü tanımlayabilecek yaşama biçimidir ya da onun karakteristiğidir. Örneğin, *bir meşe ağacı*nın biçimi, ağacın palamutlardan bir meşe olarak filizlenip büyümesini ve bunun hangi iklim koşullarında mümkün olabileceğini açıklayabilir. Üçüncüsü, etken nedendir, bir diğer ifadeyle, değişimi başlatan nesnedir. Aristoteles'in dört nedeninden sonuncusu olan ereksel neden ise doğadaki bütün şeyler ve süreçlerin nihai amacıdır.

Nedenselliğe ilişkin modern teoriler çok farklı amaçlar ve varsayımlarla yola çıkar. Bunlar, Aristoteles'in dört nedeninden sadece etken nedeni (birtakım değişikliklerle) dikkate alır.

Rastlantısal erekbilgisi

Aristoteles, ereksel nedeni, yani bir şeyin nihai amacını gözler önüne serecek nedeni açıklama arayışının tartışmalı olduğunun farkındadır. Çünkü, kimi önceki filozoflar doğada nihai bir amaç olmadığını ve hem insanların hem de diğer varlıkların birtakım rastlantısal olayların ürünü olduğunu ileri sürüyorlardı. Örneğin, bazı filozoflara göre, hayvanların dişlerinin şekli, doğadaki şeylerin rastlantısal biçimde bir araya gelmesinin (ya da etkileşiminin) sonucudur; öte yandan, bu kombinasyonların bazıları hayvanların yaşamsal gereksinimlerine uygun, bazılarıysa değildir.

Aristoteles, çoğu zaman rastlantıları öne çıkaran açıklamaların *tamamen* yanlış olmadığını söyler; ona göre, canlılar yaşamlarını sürdürebilmek için kesinlikle uygun fiziksel donanımlara ihtiyaç duyarlar. Ancak bu açıklama hayvanların yaşam koşullarına nasıl *daima* (ya da çoğu zaman) uyum gösterdiğini ve hayvan uzuvlarının işlevselliğini başlı başına açıklamakta yetersiz kalır. Örneğin, dişler: koparma işlevi gören keskin dişler ağzın ön kısmında, çiğnerken kullanılan azı dişler ise arka taraftadır. Her hayvanda aynı şeyi görürüz, çünkü yaşamsal faaliyetin sürdürülebilmesi için en uygun sıralama budur. Bir diğer ifadeyle, anatomik terslikler görülmediği sürece, azı dişle-

rinin önde olması gibi anormal durumlarla karşılaşmayız. Aristoteles'e göre, hayvanların dünyanın her yerinde çevrelerine ve yaşam koşullarına uyum gösterebilmesini sadece rastlantısal olaylarla açıklamak mümkün değildir; bu yüzden, açıklamalarımızda şeylerin asıl amacına yer vermemiz gerekir. Ancak, filozof bu yöntemin her zaman ve her şey için uygulanabileceğini düşünmez; sözgelimi, atlar ya da develerin herhangi bir varlık amacı yoktur. Aristoteles, daha çok, canlı uzuvlarının işlevine yönelik açıklamaların peşindedir. Örneğin, kalp, bedenin geri kalanına kan pompalar ve kan da vücudun gerek duyduğu besini taşır.

Aristoteles'in erekbilgisel yaklaşımı son derece ilgi çekicidir, çünkü biz artık onun hem yanıldığını hem de zamanında doğadaki şeylerin amacına ilişkin en makul açıklamayı getiren filozof olduğunu değerlendirebilecek durumdayız. Rastlantısal olayların (neredeyse) evrensel bir uyuma nasıl evrildiğini açıklayabilecek herhangi bir mantıksal tezin ya da herhangi bir jeolojik zaman dilimi düşüncesinin bulunmadığı bir dönemde, doğayla mükemmel uyumun sadece rastlantısal olayların sonucu olamayacağını ileri sürmek makul karşılanabilir. Öte yandan, Darwin'in çalışmalarından sonra Aristoteles'in düşüncelerini benimsemek zorunda olmadığımız da açıktır.

Aristoteles'in en ilgi çekici düşüncelerinden bazıları, onun doğaya ilişkin erekbilgisel yaklaşımının yansımalarıdır. Filozofa göre, hayvanlarda baş uzvunun işlevi neyse, bitkilerde de kök odur; ama bitkilerin tersine büyümesini bekleyemeyiz, çünkü neyin aşağı ve yukarı olduğu, söz konusu şeyin türüne bağlıdır. Yengeç yan yürüyen tek hayvan türüdür; ama aslında ileriye doğru hareket eder,

çünkü görüş açısı nereye gittiğini görecek kadar geniştir. Aristoteles buna benzer pek çok durumda kendisini canlıların beslenme ve hareket gibi eylemlerine ilişkin insan bakış açısından soyutlar ve türlerin işlevini kendi bakış açılarından gözlemlemeye çalışır.

Aristoteles'in erekbilgisi yorumunun, doğanın ya da doğadaki ereklerin bir tasarım ürünü olduğu düşüncesiyle ilgisi yoktur – ona göre, böyle bir şey, doğayı insan-merkezli bir tutumla kendi imgemizde şekillendirmek ve dolayısıyla insanın doğaya yönelik kaygısını uygunsuz biçimde yansıtmak olurdu. Öte yandan, antik dünyadaki erekbilgisi yorumları Aristoteles'in düşüncelerinden ibaret değildir.

Tasarlanmış erekbilgisi

Platon, *Timaios* diyalogunda, dünyanın tanrı tarafından yaratıldığını anlatır. Bir zanaatkâr olan tanrı, tıpkı diğer zanaatkârların yaptığı gibi, üç aşağı beş yukarı işe yarayabilecek maddelere düzen ve biçim vererek dünyayı yaratmıştır. Platon'a göre, tanrının dünyayı yaratırken kullandığı materyaller doğaları gereği yetersiz olabilir; bir diğer ifadeyle, dünyamız iyi bir tasarım ürünü olsa da, birtakım noksanlıklar ve bozukluklar içerir.

Platon'un aklında gerçek bir yaratılış öyküsü olup olmadığı ya da filozofun sadece varlıkların oluş biçimine ilişkin bir açıklama mı yaptığı sorusu antik dünyada çokça tartışılmıştır. Bununla birlikte, büyük resme baktığımızda, dünyamızın sadece yaratılmakla kalmadığını, ayrıca bir yaratıcı tarafından öngörülmüş akılcı bir tasarımın par-

çası olarak tasvir edildiğini görürüz. Kozmolojinin genel prensiplerinin yanı sıra, özellikle insanın evrendeki yerine ilişkin sorular da bu bütünlüklü tasarım çerçevesinde ele alınır. Örneğin, ayaklarımız üzerinde yürümemiz ya da başımızın kısmen yuvarlak olması, diğer canlıların aksine, insanın akıl sahibi olmasına atıfta bulunarak açıklanır; bu açıklamalar, elbette, hayal ürünüdür.

Öte yandan, *Timaios*, ciddi bir kozmoloji olarak değil, ama "benzer bir öykü" olarak değerlendirilebilir. Bu, Platon'un evrene ilişkin düşüncelerini açıklamak için uygun bulduğu şiirsel bir anlatım türüdür. Buradaki görüşler, birkaç genel prensipten yola çıkılarak elde edilmiş sınırlı çıkarımlarıyla kolayca "çürütülebilir"; Platon yaptığımız gözlemleri tatmin edici bulmaz, ama kendisi de gözlem yapmaya pek yanaşmaz.

Stoacılar, Platon'un dünyanın tasarımcı bir tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesini farklı bir yönde geliştirirler. Stoacılar'ın tanrı anlayışı farklıdır; onlara göre, tanrı dünyanın yaratıcısı olarak değil, daha kişiler-üstü biçimde düşünülmelidir. Bir diğer ifadeyle, tanrı dünyanın akılcı düzenidir ve bu yüzden insan modeliyle kavranamaz (Stoacılar, yine de, çok-tanrılı din sayesinde –temsili de olsa– dünyanın akılcı biçimde yapılandırıldığını kavrayabileceğimizi düşünürler).

Platon'un tanrının bir zanaatkâr gibi dünyayı işlediği düşüncesinden farklı bir yol izleyen Stoacılar, dünyanın bir tasarım ve akılcı düzenlemenin ürünü olduğunu gösteren somut kanıtları dikkate alırlar. Stoacı kozmoloji, dünyanın rastlantısal olayların ürünü olduğu düşüncesini mantıksız bulur; Stoacılar'a göre, bu, rastgele dağıtıl-

mış harflerin bir şiir meydana getirmesi kadar saçmadır (bu yorumun Aristoteles'inkinden farklı olduğuna dikkat çekmek gerek: Aristoteles canlıların doğayla uyum göstermesinin rastlantısal olaylarla açıklanabileceğini reddeder, Stoacılar ise rastlantısal olaylar ve iyi tasarım arasındaki uyuşmazlığı vurgular).

Stoacılar'ın dünyanın tasarımına ilişkin bazı düşünceleri doğal varlıkların karmaşık yapısına dikkat çeker. Mesela, saat gibi karmaşık bir mekanizmayı daha önce hiç saat görmemiş birine gösterelim; kişi, büyük olasılıkla, ilk defa karşılaştığı bu nesnenin rasyonel bir varlığın ürünü olduğunu kabul edecektir. Dolayısıyla, işlevleriyle nesnelerden daha karmaşık bir yapıya sahip olan doğal varlıklar da mutlaka aklın ürünü olmalıdır ve insanınkinden çok daha büyük bir potansiyele sahip olan bu akıl bir bütün olarak evrende vücut bulur (bu görüş, çarpıcı biçimde, Darwin öncesi Hıristiyan düşünürleri arasında yaygın olan "akıllı tasarım"la benzerlik gösterir).

Konuya ilişkin diğer teoriler de her unsurun birbirine bağımlı olduğu devasa bir ekosistem olarak kabul edilen doğal düzenin karmaşıklığına atıf yapar. Stoacı felsefede hayvanların çevrelerine ve türler arası ilişkilere mükemmel biçimde uyum gösterdiğinin altı çizilir; ancak Stoacılar başlı başına hayvanlara ilişkin gözlemler yapmakla ilgilenmezler; onlara göre, hayvanların çevrelerine uyum gösterebilme becerisi, sadece dünyanın bütünüyle iyi tasarlandığının göstergesi olarak önem kazanır.

Stoacılar, bir tasarım ürünü olduğunu düşündükleri evreni genellikle bir ev ya da kente benzetirler. Bunlar, kuşkusuz, içinde yaşayanların yararlanabilmesi için tasar-

lanmıştır. Bu benzetme, evrenin de aynı şekilde akıl sahibi yerleşimcileri (yani tanrılar ve insanlar) için rasyonel biçimde tasarlandığını işaret eder. Buradan, dünyanın geri kalanının (hayvanların ve bitkilerin) insanların yararlanabilmesi için yaratıldığı sonucuna varılır. Bu yaklaşım, Stoacılar'ı, insanı evrenin merkezine yerleştiren bir yorum geliştirmeye yönlendirir; buna göre, tahıllar, zeytin ya da üzüm tüketmemiz için, kuzular postunu yüzüp giyinmemiz için, sığırlar da tarlalarımızı sürmek için yaratılmıştır. Evrene ilişkin merakımızı bir ölçüde gideren ama insanın doğadaki diğer unsurları sömürmesine zemin hazırlayan bu görüş, Stoacılar'ın, toplumsal konumları ne olursa olsun, bütün insanlığı kapsayan hümanist yaklaşımlarına çarpıcı bir tezat oluşturur.

Erekbilgisi diye bir şey yok mu?

Antik dönem filozofları arasında sadece Epikuros doğada herhangi bir ereksel neden bulunmadığını söyler. Epikuros'a göre, doğadaki hiçbir şey, ne bütün olarak evren ne de evrendeki herhangi bir şey *için*dir.

Epikuros, dünyanın ve zamanla diğer dünyaların boş uzamdaki atomların rastgele çarpışmaları sonucunda meydana geldiğini ileri sürer. Epikuros'a göre, bu yeterince tatminkâr bir açıklamadır, ancak antik dönemde evren hakkında bilinenleri göz önüne aldığımızda (örneğin, dünyanın yaşına dair herhangi bir göstergenin olmaması), Epikuros'un yorumu bugünkünün aksine tutarsız görülüyordu. Antik gelenekte erekbilgisinin herhangi bir biçimi-

nin yaygın olmasının nedenlerinden biri, sadece alternatif fikrin mantıksız bulunmasıydı.

Epikuros eleştirilere yanıt verir ve tarafsız bir dünya görüşünün dünyayı bir tasarım ürünü (ya da çok iyi bir tasarım ürünü) olarak göstermeyeceğini savunur. Örneğin, dünyanın büyük bölümü insanların yerleşimine uygun değildir; insan yaşamı öngörülemez doğal faktörler (kuraklıklar, fırtınalar ve diğerleri), zorlu çevresel koşullar ve diğer canlı türleriyle sürekli olarak tehdit altındadır. İnsan, savunmasız bebeklik dönemi ve doğal silahlardan yoksun olması dolayısıyla diğer canlı türleri karşısında yaşam mücadelesi veremez. Örnekler çoğaltılabilir.

Epikurosçu kozmoloji sadece dünyanın insanların yararlanması için tanrı eliyle tasarlanmış olduğu düşüncesine karşı etkili olmuştur. Bununla birlikte, farklı görüşler de yok değildir: belki de insanların karşılaştığı sorunlar, evrendeki rasyonel tasarımın belli bir düzen verdiği materyallerin yetersizliğinden kaynaklanıyordur. Ayrıca, Epikuros, canlıların çevre koşullarına *düzenli* uyum göstermesinin atomların rastgele çarpışmasının sonucu olduğu şeklindeki tezinin, doğada herhangi bir türden amaca atıf yapmadan pek de ikna edici olamayacağını gözden kaçırır.

Antik teoriler ve modern dünya

Doğaya ilişkin antik dönem tartışmaları sonraki dönemlerde büyük oranda daha basit bir düzlemde ele alınmıştır. Henüz antik dönem sona ermeden, Yahudi ve Hıristiyan düşünürler, Platon'un *Timaios*'unu, *Yaradılış*'taki

öykünün felsefi bir karşılığı olarak makul buluyorlardı. Bu durum şaşırtıcı değildir; çünkü Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, tanrı, insanın ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu dünyanın yaratıcısıdır ve onu kuşkusuz mükemmel biçimde tasarlamıştır. Ortaçağ'da tasarım düşüncesi öne çıkar: dünyadaki her şey, insanlar da dahil olmak üzere (aslında özellikle insanlar), yine tanrı tarafından öngörülmüş işlevleri yerine getirmesi için yaratılmıştır. İnsanlar bu tasarımın ayrıcalıklı unsurlarıdır, bir diğer ifadeyle, evrendeki diğer unsurlar insanın kullanımına sunulmuştur.

Aristotelesçi felsefenin yeniden keşfedildiği Ortaçağ'da, filozofun düşünceleri, dünyanın tasarımcı bir tanrı tarafından yaratıldığı şeklindeki teolojik açıklama bağlamında ele alındı. Bu dönemde Aristoteles'in geniş kapsamlı özgün yorumu göz önünde bulundurulmamıştır; konuya ilişkin alternatif görüşler sadece evrenin tanrısal bir tasarımın ürünü ya da basit rastlantısal olayların sonucu olduğu şeklindeydi. Rönesans'a kadar tasarım düşüncesi yaygınlığını sürdürdü; ancak Epikurosçu kozmoloji yorumunun yeniden keşfedilmesiyle bazı filozoflar Ortaçağ'ın dünya görüşünü tümüyle reddettiler.

Bu dünya görüşü büyük oranda Aristotelesçi felsefeyle şekillenmişti. Süreç içinde büyük oranda değişime uğrayan Aristoteles'in doğa yorumu, filozofun doğadaki amaçlara ilişkin düşünceleri de dahil olmak üzere, kapsamlı bir teolojik sistemin parçası haline geldi. Aristoteles'in deneysel ve işteş yöntemi, onun düşünceleri her şeye verilecek bir yanıtın bulunduğu bütünlüklü ve kapsayıcı bir diğer sistem bağlamında ele alındığı için zamanla unutuldu. Ortaçağ şairi Dante, Aristoteles'ten "bilgelerin ustası", bir başka

deyişle allame-i cihan olarak bahseder; ancak bu yakıştırmanın Aristoteles'in sadece merakını gidermek kaygısıyla yaptığı soruşturmaların ruhuyla örtüştüğü söylenemez.

Rönesans'ın yeni öğretileri, Ortaçağ'a hâkim olan Aristotelesçi sistemin yerini aldı. Ancak, bu süreç, Aristotelesçilik'in akademik dünyada kök salması nedeniyle beklenenden uzun sürdü ve bu yüzden Aristotelesçi gelenek de yeni düşünce biçimlerine karşı savunmacı ve gerici bir sistem olarak görülmeye başladı. Benzer bir olgu, filozofun, Roma Katolik Kilisesi tarafından öne çıkarılan etik ve politikayla ilgili düşüncelerinde de yaşanmıştır. Aristoteles'in düşüncelerinin bu denli katılaştırılması, beraberinde, aynı oranda yüzeysel karşıt düşünceleri getirdi ve Aristotelesçi geleneğe ilginin zamanla azalmasına yol açtı. Aristoteles'in En Büyük Otorite olarak kabul edildiği dönemlerde bile kimi düşünürler bu otoriteyi reddetmişlerdir; oysa filozofun özgün fikirleri o sırada ortalıkta değildi. Aristoteles'in eserlerini okumak pek kolay olmadığından, filozofun tezlerine yönelik düşmanca yaklaşım yüzyıllar boyunca ikincil kaynaklar üzerinden yeni nesillere aktarıldı ve, böylece, Aristoteles'i karalayan yorumlar, Aristotelesçi felsefeyle gerçek anlamda tanışmamış felsefe okurları tarafından benimsendi. Günümüzde bile, bağlamından koparılmış birkaç alıntıdan fazlasını okumamış ve onu sadece düşüncelerine karşı çıkılacak bir otorite olarak gören insanlar tarafından Aristoteles'e yönelik paranoyak bir düşmanlığın beslendiğini görebiliriz.

Aristotelesçi felsefenin evrimi, bir antik felsefe düşüncesinin, daha sonraki gelenekler tarafından asıl bağlamlarından koparılarak yeniden şekillendirilmesine çarpıcı bir

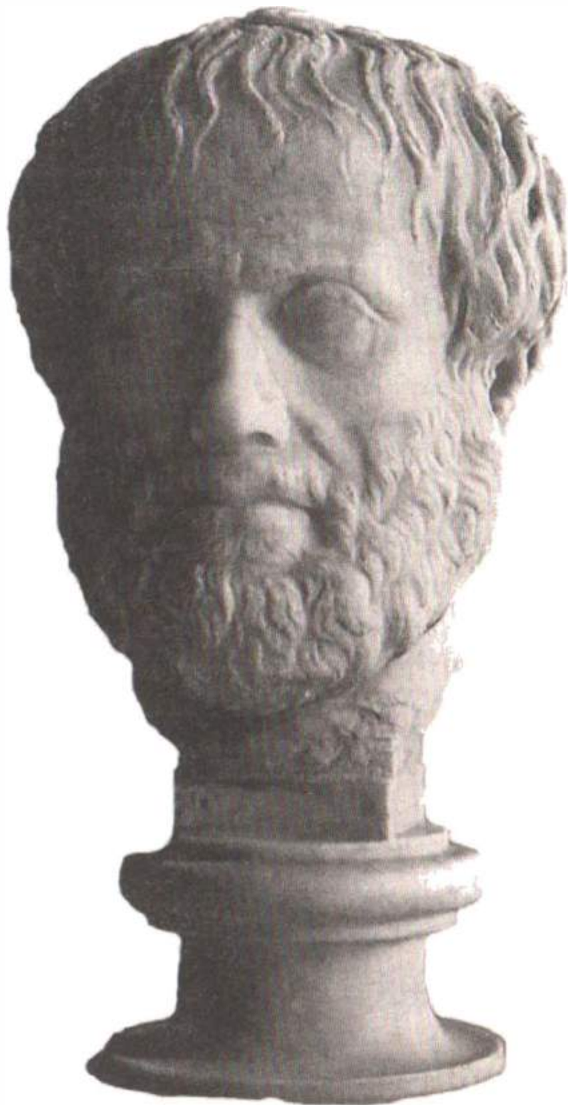
Aristoteles ve otorite

"Hakikati araştırmak hem zor hem de kolaydır. Bir diğer ifadeyle, hiç kimse tam olarak gerçeğe erişemez, ama ondan tümüyle uzak da değildir. Herkes doğaya ilişkin doğru şeyler söyler. Bunlar, gerçeklik arayışımızda bir hiç ya da çok azı ifade edebilir, ancak ortaya atılan farklı düşüncelerin oluşturduğu küme kuşkusuz verimli sonuçlar doğurur. 'Kim bir kapıya nişan alıp da isabet ettiremez?' atasözünü anımsatan böyle bir durumda araştırma kolaydır. Ancak, bir hakikate bütünüyle erişebilsek bile, hedefimizi tam on ikiden vuramıyor olmamız hakikat arayışımızın zorluğunu gösterir. [...] Sadece hemfikir olduğumuz insanlara değil, daha yüzeysel görüşler ileri sürmüş kişilere de minnettarlık duymalıyız, çünkü onlar da düşüncelerimizi geliştirerek bize katkıda bulunmuşlardır."

Aristoteles, *Metafizik* II. Kitap, I. Bölüm

"Bir öğretmen, '*Aristoteles böyle düşünür*' dediğinde, felsefe geleneğinde Aristoteles ismine yüklenen saygı ve mutlak otoriteyi dikkate alarak, onun düşüncelerini derhal benimsememi bekler. Aristoteles'in otoritesi karşısında kendi yargılarını ortaya koymaktan çekinen kişiler bekleneni yaparlar, çünkü Aristoteles'in kişiliği, yazıları ve şöhretini geçecek alternatif bir düşünce geliştirmek mümkün değildir. Gelenek, bazı insanların zihninde, *Aristoteles* adını duymak ve doğrudan kabullenmek arasında sıkı ve hızlı bir bağ kurabilir.

Piskopos George Berkeley



Resim 6. Aristoteles.

örnektir. Bu, bazen, tıpkı Platon'un *Devlet*'inin 19. yüzyılda siyasal bir metin olarak ele alınması (*bkz.* İkinci Bölüm) ya da Aristoteles'in Ortaçağ'ın büyük bölümünde otorite kabul edilmesi gibi, görmezden gelinen konular üzerindeki ölü toprağını kaldırabilir ve verimli bir felsefi uğraşa yol verebilir. Ama yorumcu geleneğin çok daha ileriye gitmesinin (özellikle alternatif yorumlar arasında ciddi bir rekabet söz konusu olmadıkça) ve temel referans olarak kabul edilmesinin birtakım sakıncaları vardır; bu durumda, felsefe okuru konuya ilişkin kendi inisiyatifini geliştiremez ve herhangi bir yoruma karşı düşünülmeden edinilmiş düşmanca bir yaklaşım sergileyebilir. Bu durumda, özgün metinlere geri dönmek ve onlara ilişkin kendi yorumumuzu geliştirmek daha da zorlaşır.

FELSEFE NE ZAMAN BAŞLADI? (YA DA FELSEFE NEDİR?)

Antik Yunan felsefesinin kökenlerini inceleyen pek çok kişi, ilk filozoflardan Thales'in (İÖ 6. yüzyıl) "evrenin ve evrendeki her şeyin özü sudur" tezinden yola çıkar. Antik felsefe eğitimi verenler, Thales kozmolojisinin modern okurlarda yol açabileceği şaşkınlığın üstesinden gelmek zorundadır; çünkü bunun bir felsefi gelenek için sıradışı bir başlangıç olduğu söylenebilir. Öte yandan, 6. yüzyılda, felsefi olarak nitelendirebileceğimiz (ve daha sonra *philosophia*, yani "bilgelik sevgisi adıyla anılacak) *bir şey* olur. Peki, bu tam olarak nedir?

Antik felsefe geleneğinin, kitabın daha önceki bölümlerinde üzerinde durduğumuz geniş kapsamı ve ihtilaflı doğası bu soruya kesin bir yanıt vermeyi zorlaştırır. Thales ile antik dönemin sonuna kadar yaşamış filozofları temelde aynı noktada buluşturan çok az şey vardır. Kuşkusuz, yüzyıllara yayılan bir gelenekten söz edilebilir, ancak bu gelenek homojen değildir ve son derece ihtilaflı unsurlar içerir.

Yunan felsefesinin özgünlüğüne dair farklı görüşler

"Bu insanların zihinsel canlılık ve bağımsız bir yaklaşımla kendi içinde tutarlı sistemler kurmaya çalışmaları ve düşünce çizgilerini terk etmeden sıradışı sonuçlara varmaları hayranlık uyandırır. Doğu kozmolojisi ve teolojisiyle etkileşim Yunanlar'ın hayal gücünü özgürleştirmiş olabilir. Bu etkileşim onlara kesinlikle pek çok fikir vermiştir, ancak Yunanlar akıl yürütmeyi başkalarından öğrenmediler. Felsefe bildiğimiz anlamıyla bir Yunan fikridir."

Martin West, 1986

"Platon, Yunanca konuşan bir Musa değil de nedir?"

Apameialı Numenios (İS 2. yüzyıl)

"Yunanlar'ın bilimleri Mısır, Khalkedon ya da diğer milletlerden çaldığını ve bugün de yine başka milletlerin edebi şöhretlerini yağmalarken suçüstü yakalandıklarını düşünürsek, onların Yahudi düşüncesini de aşırabilecek yeteneğe sahip olduklarını söyleyebiliriz. [...]

"Bilgeliğe, retorik sanatı ya da hitabet dışında hiçbir katkı sunmayan ve her şeyi diğer milletlerden aşıran Yunanlar'ın, Yahudi düşüncesinden haberdar olduklarını ve dolayısıyla bunlara da el uzattıklarını düşünmek makuldür. [...] Onlara hırsız diyen sadece ben değilim, bizzat kendi sözleri onları ele veriyor."

Kaisareia Piskoposu Eusebius (İS y. 260-339)

Eşsiz bir kültürel saygınlığa sahip olan antik Yunan felsefesi bazı dönemlerde düşünce dünyasının diğer paydaşlarının tepkisini çekmiştir. Kimi zaman kültürel açıdan ötekileştirildiğini düşünen toplumsal gruplar, Yunan filozofların aslında yeni bir şey söylemediklerini ve Yunan felsefesinin, özgün kaynaklara atıf yapmadan devralınmış bir gelenekten ibaret olduğunu iddia ederler (genellikle özgün düşüncelerin söz konusu toplumların ürünü olduğu ileri sürülür). Örneğin, erken dönem kilise babaları, çok-tanrılı dinlere mensup filozofların bazı düşüncelerinin Yahudi metinlerinden çalındığını söylüyorlardı. 20. yüzyıla gelindiğinde de Afrika kökenli yazarlar antik Mısır inancı için aynı şeyi iddia edeceklerdi. Öte yandan, bu iddiaların tarihsel açıdan etkili olmadığı ortadadır.

Yunanlar aslında felsefenin tamamen Yunan kültürüne ait, özgün bir uğraşı olduğunu düşünmüyorlardı; onlara göre, felsefe, başta Doğu coğrafyası olmak üzere, Yunanistan dışındaki çeşitli kaynaklardan besleniyordu. Sonraki dönemlerde ise özgünlük fikri geri plana itildi ve felsefe de en mükemmel biçimde Yunanlılar tarafından yapılan bir etkinlik olarak görülmeye başladı. Bu düşüncede haklılık payı vardır, öyle ki, Thales'in günümüze ulaşan fragmanları bile daha o dönemlerde dikkat çekici ve diğerlerinden farklı bir düşünme biçiminin ortaya çıktığını gözler önüne serer.

Akıl yürütme geleneği

Herhangi bir şeyi felsefi yapan nedir? Felsefe genellikle açık biçimde *akıl yürütme* ve *yargılama* gerektiren bir

uğraş olarak tanımlanır. Bu ifade, felsefi etkinliğe ilişkin çok genel bir çerçeve çizse de, kesinlikle doğrudur. Filozoflar bir konuda çıkarımda bulunma, diğer filozofların çıkarımlarına karşı yeni yorumlar geliştirme, karşıt teorileri sorgulama ya da kendi tezlerine ilişkin mantıksal açıklamalar yapma yoluyla birbirlerinden ayrılırlar. Öte yandan, bu eylemler felsefeyi şiir gibi yazınsal uğraşlardan farklı kılsa da, felsefi etkinliğin ne olduğuna dair kesin bir fikir vermez ya da felsefe ile diğer düşünsel uğraşlar arasındaki ayrımı tam anlamıyla ortaya koyamaz. Herhangi bir konu üzerine düşünürken farklı akıl yürütme yöntemleri izlenebilir – peki, bunların hangisi dikkate alınmalıdır? Sokrates öncesi filozofların teorilerini göz önünde bulundurduğumuzda, herhangi bir konuda akıl yürütürken ya da birtakım tezler ortaya koyarken tek bir yol izlenmediğini görürüz.

İlk Sokrates öncesi filozoflar olan Miletoslu Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, kozmolojilerinde evrenin kökeni, yapısı ve genel yasalarını ele alırlar. Aristoteles'in daha sonra maddesel neden (evreni meydana getiren unsurlar) diye adlandıracağı olguya odaklanan filozoflar, evrenin ilk ilkesi ya da özü olarak sırasıyla su, hava ve "sınırsızlığı" gösterirler. Son derece yüzeysel olan bu teoriler çeşitli fiziksel olgulara ilişkin açıklamaları da beraberinde getirir. Bundan dolayı, Miletoslu filozoflar, açıklayıcı hipotezlerle bilimin öncüleri olarak kabul edilirler. Öte yandan, söz konusu kurgusal teorilerin gerçek anlamda herhangi bir bilimsel araştırmayla kıyaslanamayacağı son derece açıktır. Bununla birlikte, Sokrates öncesi filozofların, sonraki felsefi ve bilimsel uğraşılarla benzer

biçimde, evreni anlama dürtüsüyle eylemde bulunan geçiş dönemi figürleri olduğunu söyleyebiliriz.

Diğer Sokrates öncesi filozoflar bilim dışında hemen her şeyle ilgilenirler. Örneğin, Ephesoslu Herakleitos, anlaşılmamayı hedeflediği söylenen özlü sözler kaleme alır. Filozof, evrenin ilk ilkesi olarak ateşi gösterdiği kozmolojisinde evren ile kendini tanıma yetisi arasında bağ kurar. Her iki açıklama da akla *(logos)* yatkın olabilir (hem bireysel akla hem de aklınızın uyum göstermek durumunda kalacağı evrensel akla), ama bizim için yeterince ikna edici değildir. Kolophonlu Ksenophanes tanrıların varlığına ilişkin saf inançları akıl yürütme yoluyla çürütmeye çalışır. Bu durumda, sıradan inançların ilk defa mantıksal süzgeçten geçirildiğini ve bunların karşısına filozofların daha akılcı buldukları alternatif açıklamaların getirildiğini görüyoruz. Ksenophanes, insan imgesindeki tanrı görüşünün kusurlu olduğu konusunda ikna edicidir: ona göre, herkes tanrıları kendi imgesinde yaratır ve bu durumda hayvanların da –yapabiliyorlarsa– aynı şekilde düşünmesi beklenir. Öte yandan, Ksenophanes'in, görece akla daha yatkın olduğu düşünülen tanrı kavramı öyle tuhaftır ki –ona göre tanrı bir tür küredir– buradaki asıl mesele, bizi inançlarımızı bir yana bırakıp bu noktaya getiren akıl yürütmenin yetkesinden kaynaklanmak durumundadır.

Bu soru, antik çağdaki en kötü şöhretli metinlerden bazılarını kaleme alan Parmenides ve Elealı Zenon'un görüşlerinde de açık biçimde ortaya çıkar. Parmenides kimsenin kabul edemeyeceği soyut bir teori ortaya atar: filozofa göre, üzerine düşünebileceğimiz ya da konuşacağımız sadece tek bir nesne vardır ve bu nesne normal



Resim 7. Yaşlılık dönemindeki Anaksimandros'u kendi icadı olduğu söylenen güneş saatiyle betimleyen bir mozaik.

koşullarda hiçbir şekilde çoğaltılamaz, sınırlandırılamaz ve bölünemez. Bu yüzden, nesnelerin miktarının azalıp artmasına dair düşüncelerimiz tamamen yanıltıcıdır. Zenon, çokluk ya da değişime ilişkin basit varsayımlarımızı saçmalık olarak niteleyen çok sayıda teori üretir. Öte yandan,

bu noktada bir problemle karşılaşırız: sözü edilen tezleri çürütmek zordur, ancak varılan sonuçları benimsemek de mümkün değildir. Bu ikilem, akıl yürütme konusunda bir sorunu gündeme getirir: çıkarımlar inançlarımızla çeliştiği zaman ne yaparız?

Bu sorunun birden fazla yanıtı vardır. Bazı düşünürler, toplumun büyük bölümü tarafından benimsenmiş inançları sorgulayarak, evrene ilişkin geniş kapsamlı açıklamalar sunmaya devam ederler. Klazomenaili Anaksagoras, Yunanlar'ın doğuş ve yok oluştan söz ederken "doğru olmayan bir dil kullandıklarını" söyler. Filozofa göre, doğduğunu sandığımız şey, aslında halihazırda doğada mevcuttur. Benzer şekilde, Akragaslı Empedokles ile Atomcular Leukippos ve Abderalı Demokritos, gerçeklik ve değişim hakkındaki genelgeçer inançları kendi hipotezleri bağlamında yeniden ele alırlar. Filozoflar, akıl yürütme yöntemlerinin bunu yapacak güce sahip olduğundan şüphe duymasalar da, mevcut inançlarımızı terk etmeden onların teorilerini nasıl kavrayabileceğimiz sorusuyla yeterince ilgilenmezler. Sadece Demokritos, sonraki aşamada deneyimleri değersiz kılan akılcı yargılara, öncelikli olarak yine deneyimler sayesinde erişebilmemizi çelişkili bulur.

Öte yandan, aralarında bazı Sofistler'in de bulunduğu diğer filozoflar, felsefi akıl yürütmenin, kusur bulamayacağımız açıklamalara rağmen, sonuçta benimsenemeyecek yargılara varmasının kuşku uyandırıcı olduğunu düşünürler. Parlak zekâ (bu durumda akıl yürütme), felsefe tartışmalarında karşı tarafın çekineceği üstün bir özellik ve başlı başına bir yöntem olarak görülür. Bu açıdan bakıldığında,

Yeni bir düşünce biçimi

"Erken dönem İonyalı bilgelerin, dünyayı, bilim dediğimiz yeni bir şeyle tanıştırdığını göstermeyi amaçlıyorum. [...] İonya biliminin kökenlerini herhangi bir türden mitolojik düşüncede aramak son derece yanlıştır. [...] Araştırma konusu olarak bütün dünyayı ele alan pozitif bilim kavramını bu insanlara borçluyuz."

John Burnet, 1892

"Filozofların öngörü yeteneklerini nasıl geliştirdiklerini göstermeye çalışıyorum. Filozof, kutsallık ve şeylerin gerçek doğasına ilişkin görüsü için, kozmik bilincin bir kısmıyla kendi aklının varsayılmış özdeşliğine dayanır. [...] Bu durumda, sezgisel kavrayış, daha önce düşlerde ve görüngülerde aktif halde olan olağanüstü duyunun yerini alır ve doğaüstü şeyler metafizik olur. [...] Altıncı yüzyılda yaşamış bilgelerin [...] bütün mitolojik önyargılardan zihinlerini arındırmaları bir mucize olurdu."

Francis Cornford, 1952

felsefi akıl yürütme ile politika sahnesindeki ya da mahkemelerdeki hatiplerin pratik zekâsı arasında çok büyük fark yoktur.

Oldukça karmaşık görünen bu durum, eski filozofların –Sokrates'in temel referans noktası olduğunu gösterecek şekilde– "Sokrates öncesi" olarak adlandırılmalarını bir ölçüde anlaşılır kılar. Bu filozoflar, bireysel başarıları ne olursa olsun, akıl yürütmenin belirgin bir rol oynadığı

herhangi bir bütünlüklü felsefi geleneğe ait değillerdir. Bu, Sokrates'le başlar.

Akıl ve anlama

Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz gibi, Sokrates ilk bakışta antik felsefe geleneğini temsil eden bir filozof izlenimi vermez. O, dönemindeki diğer filozofların eylemlerini reddeden daimi bir amatördür ve tüm bu eylemleri (evrene ilişkin teoriler üretme, güzel ve etkili konuşma, karşıt görüşleri çürütme) gösterişçi bir zaman kaybından başka bir şey olmadığı için küçümser. Öyleyse, Sokrates'i temel bir felsefi figür yapan şey nedir?

Sokrates, daha önce üzerinde durduğumuz üzere, soruşturma yöntemiyle karşı tarafın önermelerinden hareket eder ve onlara sorulan sorulara doyurucu yanıtlar veremediklerini, dolayısıyla sözünü ettikleri konuları aslında tam olarak anlamadıklarını gösterir. Bu durumda, herhangi bir şeyi anlamak için, onu yeterince "açıklayabilmek" (yani çeşitli kanıtlar sunmak ve konu ne olursa olsun tamamen akılcı bir yöntem izlemek) gerektiğini söyleyebiliriz. Ama bu, herhangi bir düşünceyi benimsemek için gerekçelerinizin ne olduğunu titizlikle sorgulamadan mümkün olamaz. Buradan hareketle, herhangi birine sözünü ettiği şeye inanmak için ne gibi gerekçeleri olduğunu sorduğunuzda, kişi eğer yanıt veremiyor veya karmaşık ya da tutarsız gerekçeler sunuyorsa, onlara konuyu aslında anlamadıklarını kanıtlayabilirsiniz. Öte yandan, özellikle bu tarz soruşturmalarda yetenekliyseniz (Sokrates'in öyle olduğuna

şüphe yok), aynı şeyin sizin için de geçerli olduğunu fark edeceksiniz. Yani herhangi bir konuya ilişkin kendi görüşünüz olabilir, ancak bu durum, diğerlerinin meydan okumalarına akılcı yanıtlar veremediğiniz sürece, o konuyu anladığınızı ve bir otorite olarak fikir belirtmeye hakkınız olduğunu göstermez.

Akıl yürütme Sokrates'ten beri felsefenin cansuyudur, çünkü benimsediğimiz ve diğerlerine aktarmak istediğimiz yorumları tam olarak anlamayı başarmanın tek yolu fikir alışverişi yapmaktır (anlamak, daha önce gördüğümüz gibi, bilginin bir türüdür ve sadece hakikat bilinebilir; dolayısıyla, felsefe hakikatin arayışı olarak da tanımlanabilir). Bu yüzden, her felsefe okulunda akıl yürütmenin önemi vurgulanır. Şimdi, açık biçimde, sadece bir tartışmada üstün çıkmakla sınırlanmayan ve hakikati (veya anlamayı) aramakla bağlantılı *felsefi* akıl yürütme kavramının ortaya çıktığını görüyoruz.

Dışarıdan bakıldığında, bütün bu tartışmalar, bugün olduğu gibi, o zamanlarda da saldırgan ve itici görünebilir; dahası, felsefi düşünme yeteneğine sahip olmayan kimileri de herhangi bir konuya ilişkin farklı fikirleri anlamsız bulacaktır (Romalı bir bürokratın Atinalı bütün filozofları mahkemeye çağırdığı ve fikir ayrılıklarının son bulması için arabuluculuk önerdiği söylenir). Ama artık akılcı tartışmanın felsefe etkinliğindeki öneminin, onun herhangi bir şeyi anlama sürecindeki işlevinden kaynaklandığı fikri kabul görür. Tartışmayı reddeden filozoflar (ustalarına büyük saygı duyan ve sadece onun sözlerine kulak veren Pythagorasçılar gibi) felsefi açıdan daima marjinal kabul edilirler. Aynı şekilde, Epikuros'un tartışmanın önemine

vurgu yapmaması da diğer felsefe okulları tarafından eleştirilir.

Bir alan olarak felsefe

Platon'un felsefeyi başlı başına bir alan olarak ortaya koyan ilk filozof olduğu iddia edilir. Sokrates'ten iki ilke devralan (herhangi bir şeyi anlamak için akıl yürütmenin önemi ve çeşitli konulardaki pozitif görüşler) filozof, bunları üç önemli unsurla pekiştirir: birincisi, sistem, yani çeşitli teorilerin bir bütünlük oluşturması. İkincisi, felsefi etkinliği diğer düşünce biçimlerinden ayıran niteliklerin belirtilmesidir. Ve sonuncusu, felsefeyi üzerinde çalışılacak bir alan olarak kurumsallaştırmaktır.

Platon, farklı konularda birbirini tamamlayan görüşleriyle belli bir düşünce sistematiği geliştiren ilk filozof olarak antik dönemde önemli bir konuma sahipti. Öte yandan, Platon'a bu konuda öncülük atfetmek adilce olmayabilir, çünkü Atomcu Demokritos da pek çok farklı konuda teoriler üretmiştir – ama eserleri günümüze ulaşan ilk sistemli filozof, kuşkusuz, Platon'dur. Sonraki dönem yazarları, Platon'un felsefeyi üç bölümlü (mantık, etik ve fizik) bir düşünce sistemi olarak gören ilk filozof olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu, anakronist bir yaklaşımdır, ancak Platon'un sonraki filozofların ele aldığı pek çok farklı konuya ilişkin teoriler ürettiği de doğrudur.

Platon, sistemli düşüncelerinin akıl yürütme yoluyla edinilen anlama yetisiyle ilişkisi hakkında pek bir şey söylemez. Filozof, öte yandan, bizzat yer almadığı ve böylece

kendini ileri sürülen düşüncelerden ayrı tuttuğu diyaloglarında önemli bir noktanın altını çizer; ona göre, önemli olan sadece yorumlarımızın doğruluğu değil, onları doğru biçimde savunmamız, bir diğer ifadeyle konuyu akıl yürütme yoluyla anlayabilmemizdir. Bu noktada ileri sürülen tezler üzerine düşünmek ve bunları anlayıp anlamadığını sınamak okura kalır. Platon, karşıt düşünceyi benimsediğinden emin olduğumuz konularda bile doğrudan yorum yaparak otoriter bir yaklaşım sergilemez. Okur, Platon'un görüşünü benimserse, önemli bir şeyi gözden kaçırıyor demektir: ileri sürülen görüşü anlayabilmek için, bu görüşün öncelikle okur tarafından sınanması ve savunulabilmesi gerekir.

Platon'un mirası bölünmüş bir mirastır. Akademia, yüzyıllar boyunca, Platoncu felsefeyi, çağdaşlarının görüşlerine *ad hominem* karşı çıkarak, kendilerine ait bir yorum geliştirmeden sürdürdü. Filozoflar ancak okulun faaliyetinin sona erdiği İÖ 1. yüzyıldan sonra Platon'un düşüncelerini sistemli biçimde ele alıp geliştirmeye başladılar. Platon yorumları, daima, herhangi bir konudaki düşüncelerin belli bir yönünü fazlasıyla öne çıkararak diğer kısımları görmezden gelme riski taşır – bu yorumlar, filozofu, sonucu okura bırakırken ya da tutkulu biçimde kendi görüşlerini ileri sürerken gösterebilir.

Platon'un felsefeyi *ayrı* bir düşünce biçimi olarak kurumsallaştırma uğraşı, antik dönem filozoflarından çok modern düşünürlerin dikkatini çekmiştir. Filozof, *Devlet*'in son bölümlerinde, Sokrates'in ağzından şiir (ya da genel anlamda edebiyat) ve felsefe arasındaki ezeli rekabeti vurgularken üstü kapalı olarak kendi düşüncelerini de ortaya

koyar. Platon'un en çarpıcı özelliklerinden biri etkileyici üslubudur; ancak, filozof, ironik biçimde, retorik ve yazınsal yeteneklere bağlı olmayan dolaysız, diyalektik düşünme biçiminin felsefede hayati rol oynadığını vurgular. Buradan hareketle, ona göre, felsefe, hatipler, şairler ve Sofistler gibi diğer düşünürlerin eylemlerinden *farklı* bir konumdadır.

Platon'un bu yaklaşımı kendi eserleriyle çelişkiye düşse de, gereken ders alınmıştır. Felsefenin sonraki dönemlerde dolaysız, saydam ve sadece akıl yürütme çerçevesinde yürütülecek bir eylem olarak başlı başına profesyonel bir nitelik kazandığını görüyoruz. Bu durum, doğal olarak, sıradan okurun ilgisini çekmez; dolayısıyla, genel okur kitlesine seslenen daha kolay ve daha edebi eserlerle anlaşılması güç biçimde profesyonel ve teknik bir üslupla kaleme alınmış "gerçek" felsefe metinleri arasında bir uçurum meydana gelir.

Bu uçurum felsefenin kurumsallaşmasıyla daha da derinleşir. Platon'un okulu Akademia'nın organizasyonu hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz, ancak filozoflar her dönemde onu kendi lise ya da üniversitelerinin modeli üzerinden yorumlamaya çalışmışlardır. Öte yandan, Aristoteles gibi genç öğrencilerin felsefe eğitimi aldığı bir felsefe okulu düşüncesi o dönem için yeni bir şeydi. Öğrenciler Akademia'da muhtemelen Platon'un düşüncelerini ve tartışma sanatının inceliklerini öğreniyorlardı. Aristoteles'in daha sonra kendi okulunu kurması kimileri tarafından kendini beğenmişlik olarak görüldü. Ancak, bu, felsefe eğitimi almış bir filozofun kendi okulunu kurarak, onun düşüncelerini öğrenecek, geliştirecek ve başka-

larına aktaracak öğrenciler bulduğu yeni bir modeli temsil ediyordu. Dolayısıyla, Platoncu ve Aristotelesçi felsefeler kendi okullarıyla tarihsel nitelik kazanmış ve böylece diğer filozofların ele alacağı birer inceleme konusu olmuştur.

Felsefe okullarını incelediğimizde –Stoacı ve Epikurosçu okullar da benzer ilkeler üzerine kurulmuştur– antik dönem filozoflarının eylemlerinin şaşırtıcı biçimde modern dönemle benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Varlıklı bir aileden gelen Platon, Akademia'da verdiği dersler için herhangi bir maddi karşılık beklemiyordu, ancak öğrencilerin felsefe eğitimi almak için belli bir ücret ödemesi zamanla sistemin bir gerekliliği haline geldi. Genç erkekler (ve bazen genç kadınlar) eğitimlerinin bir parçası olarak felsefe okullarındaki derslere katılırlar ya da evlerinde deneyimli bir filozoftan özel ders alırlardı. Bu derslerde, öğrenciler, çoğu hâlihazırda toplumlarının kültürel mirasının bir bölümünü oluşturan başlıca felsefi görüşler hakkında bilgi sahibi olabiliyorlardı. Okullarda ayrıca tartışma sanatının incelikleri de öğretiliyordu; böylece, öğrenciler, daha sonra politika ve hukuk gibi alanlarda kullanabilecekleri pratik yetilerle donanıyorlardı. En yetenekliler ve kendini felsefeye adayanlar, okuldaki faaliyete devam ederek söz konusu felsefi geleneğin kalıcı bir üyesi olurlardı. Bu durum, günümüzdeki felsefe eğitiminden pek farklı bir tablo ortaya koymaz (daha doğrusu, dereceler ve notların referanslardan daha önemli olmadığı ya da belli kalıplara sıkıştırılmadığı üniversitelerde). Felsefenin bir çeşit yüksek öğrenim türü olduğu düşüncesi, kapsamlı siyasal ve kültürel değişimlerin yaşandığı antik dönemin sonlarına kadar sürdü.

Antik ve modern dönem arasındaki benzerlikler felsefe eğitimi verilen okullarla sınırlı kalmaz. Antik dönemde pek çok filozof, diğer filozofların görüşlerine yanıt niteliğindeki denemeler ve kitaplar kaleme alır. Başta Platon ve Aristoteles olmak üzere, geçmişteki filozofların metinleri hakkında yorumlar ve eleştiriler yapılır. Aynı okulun üyelerinin herhangi bir konudaki yorumları birbirleriyle çelişebilir (örneğin, iki çağdaş filozof, Epikuros'u birbirinden farklı yorumlayabilir). Ayrıca, çağdaş felsefe okullarının yorumlarına karşı kapsamlı tezler de öne sürülür. Bu eserlerin çoğu, üslup ve amaç açısından, modern felsefe makaleleri ya da kitaplarına benzer. Bununla birlikte, günümüz felsefe öğrencileri, herhangi bir modern felsefi yazın türüne benzemeyen formuyla Platon'un diyaloglarından ziyade, profesyonel felsefenin ürünü olan eserleri daha anlaşılır bulabilirler.

Felsefe, o halde, Platon'dan sonra felsefe okullarının tarihidir (daha sonra değineceğimiz iki istisna dışında). Öte yandan, buna, felsefenin saygınlığını para ya da şöhret edinerek kendi kişisel çıkarları için kullanan düzmece filozoflar sorunu da eşlik eder. Düzmece filozoflar sınıfta yücegönüllü, dışarıdaysa paragözdürler ve genellikle alay konusu olmuşlardır. Bu durum, antik felsefe geleneğinin sadece entelektüel bir dürtü olmadığını, bunun yanı sıra, daha iyi bir yaşam sürmek ve hayatın anlamına yönelik cevaplar bulmak için yararlanabileceğimiz bir araç olduğu gerçeğini gözler önüne serer. Bir diğer ifadeyle, filozofların entelektüel yetiler kazandırmasının yanında, iyi bir yaşam sürmenin yollarını arayarak topluma örnek olmaları beklenirdi. Günümüzde, bu, entelektüel uğraşılardan ziyade din-

de aranır. Antik dönem filozofları pek çok seçenek içinden herhangi bir konuyu ele almıyorlardı, onların ele aldığı şey, muhataplarına doğrudan hitap eden bir konuydu.

Felsefe okulları

Platon'un öğrencisi olsa da, Aristoteles'in okulunun Akademia'dan sonra kurulan diğer felsefe okullarına benzediği pek söylenemez. Bunun başlıca nedeni, filozofun geniş yelpazedeki ilgi alanlarıdır. Edebi kuramlardan mantığa ve ekonomiden biyolojiye kadar çok çeşitli konular üzerinde inceleme yapmış, mevcut teorileri geliştirmiş ve yeni kavramlar ortaya atmış olan Aristoteles'in ardında bıraktığı eserlerin bir bölümü teorik tezler, diğerleri ise daha çok araştırma ve ders notlarıdır. Bu açıdan, Aristoteles'in okulu, ilgi alanları daha sınırlı olan sonraki felsefe okullardan ayrılır.

Stoacılar, diğer erken dönem felsefe okulları gibi, kamusal bir alanda toplanıyorlardı. Kendi evinin bahçesinde dersler veren Epikuros, görüşlerinin itiraz edilmeden benimsenmesini ve ezberlenmesini isteyerek felsefe geleneğinde sıradışı bir tutum sergilemiştir. Bununla birlikte, Epikurosçu okul ve onun diğer yerlerdeki kardeş kurumlarında, çok daha önceleri, Stoacı ya da diğer okullardakine benzer bir yöntem izleniyordu – öğrenciler düşüncelerini ortaya koyuyor, karşıt tezleri soruşturuyor ve genellikle kurucu filozofun felsefi mirasını devam ettiren metinler üzerinde yorum yapıyorlardı. Kuşkusuz, her nesilden öğrencinin felsefe öğrenimine sıfırdan başlaması ve diğer

görüşleri anlaması gerekir; böylece, sadece kurucularının düşüncelerini öğretmeye adanmış felsefe okulları bile fikir alışverişleri sonucunda felsefi açıdan gelişme gösterecektir. Bununla birlikte, siyasal ve ekonomik koşulların değişmesiyle yeni soruların ortaya çıktığı ve filozofların yeni zorluklarla karşılaştığı görülür. Örneğin, Romalılar Akdeniz çevresine hâkim olduğunda, Yunan düşünürler, entelektüel birikimi daha düşük olan Romalılar'ı eğitmeye başlamışlardı.

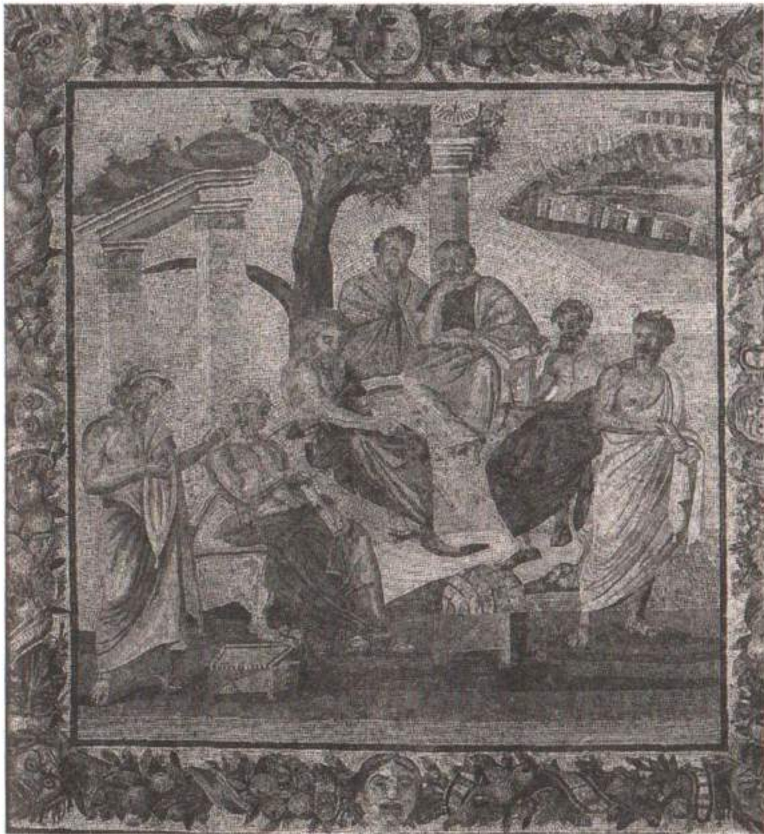
Felsefe okulları arasında süregelen ihtilaflar, İÖ 1. yüzyıldan sonra karma ya da "eklektik" olarak anılan okulların kurulmasına yol açmıştır; bu okullar, farklı gelenekleri bir araya getirerek bunlar üzerinden yeni bir felsefi yorum geliştirir. Örneğin, döneminin etkili filozoflardan biri olan Antiokhos, Platon, Aristoteles ve Stoacılar'ın pek çok konudaki temel yorumlarının birbirleriyle uyumlu olduğunu ve görüş ayrılıklarının abartıldığını ileri sürer. Felsefe tarihini ele alan incelemelerde karma felsefelere özgün okullardan daha az ilgi gösterildiğini görüyoruz. Öte yandan, söz konusu sentezci yaklaşımların önemini yadsıyamayız. Felsefenin bir öğretim geleneği oluşturduğunu hesaba kattığımızda, bu gelenek içinde ne pahasına olursa olsun özgünlük şartı aramak saçma görünebilir; bunun yerine, mevcut yorumlardan yola çıkarak yorum yapmak ya da bunlar üzerinden yeni tezler geliştirmek daha doğrudur. Günümüzdeki çoğu filozof da zaten bunu yapar; bu yüzden, sentezci yorumlara burun kıvırmadan önce biraz düşünmekte yarar vardır.

Antik felsefe altın çağını muhtemelen Roma Cumhuriyeti'nin son dönemlerinde ve imparatorluğun ilk yılla-

rında yaşamıştır. Özgün düşünürlerin çıkmadığı, ancak birbirleriyle etkileşim içindeki çeşitli felsefe okullarının kurulduğu bu dönemde, hevesli bir öğrenci, Roma İmparatorluğu'nun her köşesine yayılmış felsefe okullarının başlıca ilkelerini öğrenmek ve onlar üzerine düşünmek için geniş imkânlara sahipti (Atina, felsefe dünyasındaki başat konumunu İÖ 1. yüzyıldan sonra İskenderiye ve Roma gibi şehirlere kaptırdı). Felsefe, imparatorluğun her bölgesinde, eğitimli yurttaşların erişebileceği, olağan bir uğraş olarak görülüyordu. Bu kadar kapsamlı ve zengin bir düşünsel geleneğin, kültürel olarak bu denli yaygınlaşması ve geniş bir kesime hitap etmesi tarihte çok rastlanan bir durum değildir. Antik dönemin sonlarında kurulan tek önemli yeni okul, eski bir okulun İS 3. yüzyıl yorumuydu: Platon'un düşüncelerini yeni ve özgün bir sentezle yeniden ele alan Plotinos, sonraki yüzyıllarda gelişecek Yeni Platonculuk okulunun temellerini atmıştır.

Arada daha önce sözü edilen iki felsefi akım vardır, ancak bunlar okul olmaktan ziyade okul-karşıtıdır.

İlki, Dördüncü Bölüm'de gördüğümüz üzere, Platon'un Akademia'sının kuşkuculuğundan kopmuş bir akım olan Pyrrhoncu Kuşkuculuk'tur. Pyrrhonculuk, özellikle başucu kaynağı Sextus Empiricus'ta gördüğümüz gibi, mükemmel şekilde uygulanabilir ve aynı şekilde sistematikleştirilebilir bir düşünce biçimidir. Öte yandan, bir Pyrrhoncu için herhangi bir konuda otorite vasfıyla yorum yapmak (bu konu Pyrrhonculuk'un doğası bile olsa), kendiyle çelişen bir tutumdur. Çünkü bu tutum, onu, kuşkucu dinginliğini engelleyecek birtakım inançları benimseye ikna edebilir. Dolayısıyla, Pyrrhonculuk hiçbir zaman tutarlı



Resim 8. Filozoflar tartışırken.

biçimde kurumsallaşmış bir okul olmamıştır. Bu akımın yaygınlığı ve etkisi hakkında çok az şey biliyor olmamızın nedenlerinden biri de budur.

İkinci "okul karşıtı" akım, herhangi bir şekilde kurumsallaşmak yerine, kendisinden sonrakilerin izleyeceği bir model ortaya koymakla yetinen, İÖ 4. yüzyıl filozofu

Sinoplu Diogenes'in Kinik felsefesidir. Adını, antik dönemde arsızlığın sembolü olan köpekten alan Kinikler fikirlerini açık havada konuşmalar yaparak duyurmuşlar ve "doğayla barışık olma" ilkesini benimseyerek töre karşıtı bir yaşam tarzı sürmüşlerdir. Bazı Kinikler gayrı resmi olarak ders verseler de, Kinikler ahlakçı yaklaşımları reddedenlerin ilgisini çekecek bir yaşam biçiminden öteye gidememiştir. Kinikler, tıpkı Pyrrhonculuk gibi, hiçbir zaman gerçek anlamda bir felsefe okulu olmamıştır; çünkü Kinikler, evrende anlaşılamayacak hiçbir şey bulunmadığını ve yaşama ilişkin sorulara basit yanıtlar verilebileceğini ileri sürerek felsefi akıl yürütme yöntemini reddetmişlerdir.

Antik felsefe geleneğinin sonu

Antik felsefenin yaşayan bir gelenek olarak ne zaman sona erdiğini söylemek oldukça zordur, çünkü özellikle antikitenin –Yunan ve Roma kültürleri– sonuna da kesin bir tarih veremeyiz. Roma İmparatorluğu bölündüğünde, Doğu Roma, yani Bizans İmparatorluğu siyasal ve kültürel bütünlüğünü korumayı başardı. Felsefe Bizans topraklarında, kısmen ve sınırlı biçimde de olsa, akademik bir çalışma alanı olarak varlığını sürdürdü. Buna karşın, Batı Roma siyasal ve kültürel açıdan tamamen dağıldı ve pek çok felsefe metni, kaos dönemi boyunca, antik felsefe geleneğiyle ilgisi olmayan kişiler tarafından manastırlarda kilit altında tutuldu. Hatta bu dönemde başlıca metinlerin kaleme alındığı Yunanca bile unutuldu. Felsefenin yeniden gelişmesiyle birlikte, başta Aristoteles ve Platon olmak

üzere, antik felsefe geleneğinin bir bölümü asıl bağlamından koparılarak dinsel bir çerçevede yeniden ele alındı. Rönesans'a kadar antik dönem metinlerini bu çerçeveden bağımsız biçimde yorumlamak mümkün değildi; öyle ki, Aristoteles üzerine çalışanlar hâlâ Ortaçağ'daki başat yorumun artçı etkileriyle başa çıkmak zorundadırlar.

Antik felsefenin yaşayan bir gelenek olarak sonu, Bizans İmparatoru İustinianos'un Atina'daki pagan felsefe okullarının kapatılmasını emrettiği İS 529 yılına tarihlenebilir. Öte yandan, pek çok tarihsel dönüm noktasında olduğu gibi, bu iddia da bir dereceye kadar çürütülebilir. Öncelikle, Atina, İS 6. yüzyıla gelindiğinde artık başlıca felsefe merkezi değildi ve kentte bu dönemde Yeni Platoncu okul dışında herhangi bir felsefe okulunun varlığından emin değiliz. İkincisi, İustinianos gerçekten okullara kilit vurdurmamış, sadece paganların eğitim vermesini yasaklamıştı, ama bu karar da gerçek anlamda yürürlüğe girmiş gibi görünmüyor. Dolayısıyla, pagan felsefenin 529 yılından önce de sorunlarla boğuştuğunu ve İustinianos döneminden sonra da –cılız biçimde de olsa– varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, antik felsefe geleneğinin Hıristiyan bir imparatorun hoşgörüsüz yaklaşımıyla sonlandığı görüşünün de haklılık payı vardır. Antik dünyada, Yahudiler ve Hıristiyanlar, kutsal metinlerine dönük koşulsuz inanç ve bağlılıklarına karşılık, felsefe uğraşını tamamen reddetmek ya da geleneğinin en azından belli unsurlarını dinsel açıklamalarla uyuşacak şekilde yorumlamak arasında bir seçim yapmak zorundalardı. Bu seçim, felsefenin Yahudi ve Hıristiyan inancındaki bazı açıklamaların bozulmuş

biçimlerinden geliştiği düşüncesini doğurdu. Böyle bir yaklaşım, oldukça seçici olmasının yanı sıra, antik felsefe geleneğinin temel unsurlarından akıl yürütme ve tartışmaya ayrılan alanı ciddi biçimde sınırlar. O halde, dönemin Yahudi ve Hıristiyan düşünürlerinin genel olarak antik felsefe geleneğinin birer parçası olmaktan ziyade, kısmen, geleneğin günümüze ulaşmasını sağlayan aracılar olduğunu söyleyebiliriz. Hıristiyanlık'la birlikte tek bir dünya görüşü benimsenmiş ve böylece felsefe büyük oranda kendi inançlarımızı sorgulama ve onlara ilişkin akıl yürütme işlevini sürdüremez olmuştur.

Antik felsefe ve günümüzde felsefe

Antik felsefe, kendilerini antik Yunan ve Roma kültürlerinin mirasçıları olarak gören Batı Avrupa ülkeleri ile Kuzey Amerika ve Avustralya gibi Batı Avrupa kültüründen etkilenen toplumlarda felsefi düşüncenin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Antik felşefe geleneğinin çeşitli okulları farklı dönemlerde diğerlerinin önüne geçmiştir. Örneğin, 18. yüzyılda etkili olan Stoacı felsefe, 19. yüzyılda sadece bir uzmanlık alanına indirgenir; Platoncu felsefenin kaderiyse tam tersidir. Bazı dönemlerde Büyük Düşünürler fikri adeta "Büyük Düşünceler"in geçit töreni olarak nitelenebilecek bir "kanon" oluşturmuş ve bu ayrıcalıklı konum onların tartışmaya açık bazı yorumlarını gözden kaçırmamıza yol açmıştır. Antik felsefe geleneğinin çok çeşitli yeni felsefi uğraşılar ortaya çıkarabilecek kapasiteye sahip olduğu görülür; bu yaklaşımların hepsi,



Resim 9. Dua eden bir kadın ile bir filozofun yan yana betimlendiği bir Hıristiyan lahtinden detay.

en azından son üç yüzyılda, felsefede akıl yürütmenin önemini kabul eder.

Bununla birlikte, antik felsefe geleneğinin akıl yürütmeye yaptığı güçlü vurgunun olumsuz bir sonucu da vardır. Bu vurgu, bazen, antik dönemin sonlarında ve 20. yüzyılda, akıl yürütme yerine mistisizmin öne çıktığı ve bilgeliğin akıl dışı yollarla arandığı "Doğu" felsefeleri başta olmak üzere, diğer felsefi gelenekleri tamamen farklı ve "öteki" görmeye yol açar. Söz konusu basitleştirme eğilimi, kimi

zaman, Doğu felsefesinin, akıl yürütmeyi yücelten "Batı" geleneğinden daha ilkel olduğu düşüncesini doğurur. Öte yandan, bu ayrımcı yaklaşım, aynı zamanda Doğu geleneğinin, yüzeysel tartışmalara önem atfeden "Batı" geleneğinden daha derinlikli olduğunu da ortaya koyabilir. Özellikle 20. yüzyılın sonlarında, felsefe dünyasında akıl yürütme yöntemini ve onun "Batı" geleneğindeki başat konumunu hedef alan geniş çaplı saldırılar görürüz; doğal olarak, antik felsefe geleneği de genellikle bilgi yetersizliğinden kaynaklanan bu saldırılardan payını almıştır.

Her iki yönüyle de uygun olmayan bu yaklaşım, büyük oranda gerçekleri yansıtmayan ve bize yararı dokunmayan temelsiz kıyaslamalara yol açar. Bu durum özellikle Hint felsefesi için geçerlidir. Antik çağda Hindistan, Maddecilik, Kuşkuculuk ve Deneycilik'in yanı sıra, Gizemcilik ve çeşitli biçimleriyle İdealizm eğilimli okulları kapsayan zengin bir felsefe geleneğine sahipti (geleneğin geniş kapsamı ve çeşitliliği, antik Yunan ve Roma felsefeleriyle kıyaslanabilecek ölçüdedir). Ancak, Batılılar ve çoğu Hint (uzman olanlar dışında), iki gelenek arasında karşılaştırma yaparken sadece Batı felsefesiyle tezat oluşturan okulları göz önünde bulundurur. Felsefe öğrencileri, çoğu zaman, Hint felsefesi dahil olmak üzere, "Doğu" felsefelerinin hepsinin birbirine benzediğini ve bunların "Batı" felsefesiyle ortak bir noktası bulunmadığını düşünürler. Öte yandan, "Batı rasyonalizmi" ve "Doğu Gizemciliği" arasındaki temelsiz karşıtlığı aşabilecek ve Hint geleneğinin bazı unsurları ile antik Yunan ve Roma gelenekleri arasında güçlü benzerlikler bulunduğunu gösteren post-kolonyal bir görüşü benimseyebiliriz (nitekim, Kuzey Hindistan Budacı okulu

Madhyamika –muhtemelen Sextus Empiricus'un çağdaşı olan Nagarjuna tarafından kurulmuştur– ile Pyrrhoncu Kuşkuculuk'un benzer ilkelere sahip olduğu söylenir). Pyrrhon'un Büyük İskender'in Hindistan seferine katılmış olmasını ve sonraki dönemde Kuzey Hindistan'daki Yunan varlığını göz önünde bulundurduğumuzda, her iki tarafın tarihsel olarak birbirinden etkilendiğini düşünebiliriz.

Bu bölümü, yaşadığı toplumu dışarıdan bir gözle betimleyen, İS 2. yüzyıl hiciv yazarı Samsatlı Lukianos'un antik felsefe üzerine görüşleriyle sonlandıracağım. Lukianos, *Kaçaklar* adlı denemesinde, babası baştanrı Zeus'a dünyaya gönderilmesinin nedenini hatırlatan Felsefe'nin öyküsünü anlatır. Felsefe, dünyaya, o zamana kadar cehalet içinde yaşayan ve yaşamlarını iyi şekilde idare edemeyen insanlara daha iyi bir yaşam seçeneği sunmak için gönderilmiştir. Felsefe, önce Brahmanlar'ın yaşadığı Hindistan'ı, ardından Etiyopya, Mısır ve Babil'i ve sonra da kuzeydeki yabanıl Trakya'yı ziyaret ettiğini söyler. Felsefe'nin son durağı, entelektüel şöhretlerini düşünerek işinin daha kolay olacağını sandığı Yunan topraklarıdır. Ancak evdeki hesap çarşıya uymaz. Umut verici bir başlangıçtan sonra Sofistler'in felsefeyi özünden uzaklaştırdıklarını ve daha sonra Atina yönetiminin Sokrates'i idama mahkûm ettiğini görür. Felsefe, Yunanistan'da geçirdiği harika zamanları da unutmaz: onu tam olarak anlamasalar da, çoğu kişinin saygısını kazanmıştır ve gerçeği arayan özgün filozoflar Felsefe'nin tanık olduğu olumsuzlukları katlanılır kılar. Öte yandan, gözünü sadece maddi kazanç ya da toplum içinde yükselme amacı bürümüş ve felsefi etkinliği değer-

sizleştiren düzmece filozoflar diğer olumsuzluklara tuz biber eker. Felsefe, bu durumun düzelmesi için tanrılardan yardım ister.

Antik Yunan-Roma dünyasında felsefe, öyle ya da böyle, yöntemleri, metinleri ve kurumlarıyla başlı başına bir inceleme konusu olmuştur. Kuşkusuz, felsefi etkinlik, antik çağ insanının gözünde, bugün bizim için olduğundan çok daha mühim bir konuydu. İyi bir yaşam sürmenin önemi ve bunu gerçekleştirme yolunda felsefi düşüncenin işlevi göz önüne alındığında, felsefenin, genel eğitimin doğal bir tamamlayıcısı olarak görülmesi şaşırtıcı değildir. Ayrıca, antik dünyada, kendimizi ve dünyayı akıl yürütme yoluyla anlayabileceğimiz düşüncesi ile felsefenin düşünsel olarak zorlayıcı bir alan olduğu fikri arasındaki gerilim bugünkü kadar belirgin değildi. Felsefenin antik çağ gündelik yaşamında oynadığı rolü günümüzde başka ilgiler ve uğraşılar üstlenmiştir. Bununla birlikte, felsefe hâlâ önemlidir; pek çok konudaki düşüncelerimizi antik teorilerle ilişkilendirdiğimizi ve antik felsefe çalışarak bu gelenekle doğrudan felsefi etkileşime girdiğimizi görürüz. Felsefe'nin sorunları bugün de geçerlidir, bu durumda, tanrısal bir müdahale beklemeden, üzerimize düşeni yapmalı, hakikati aramalı ve düzmece olanı açığa çıkarmalıyız.

Zaman Çizelgesi

İÖ 600 İÖ 550 İÖ 500 İÖ 450 İÖ 400 İÖ 350 İÖ 300 İÖ 250 İÖ 200

Thales Parmenides Sinopeli Diogenes Khrysippos Arcesilaus
Ksenophanes Elealı Zenon (Kinik) Arkhimedes Cardeades
Anaksimandros Herakleitos Aristoteles
Anaksimenes Empedokles Theophrastos
Pythagoras Anaksagoras Pyrrhon
Sokrates Epikuros
Aristippos Kitionlu Zenon
Demokritos
Antisthenes
Platon

İÖ 150 İÖ 100 İÖ 50 İS 1 İS 50 İS 100 İS 150 İS 200 İS 250

Antiokhos Seneca Epiktetos Sextus Empiricus Plotinus
Cicero

İS 300 İS 350 İS 400 İS 450 İS 500 İS 550

Augustinus

İleri Okuma

Sokrates öncesi filozofların metinlerinden günümüze ulaşan fragmanlar için *bkz.* Jonathan Barney, *Early Greek Philosophy* (Londra, 1987; *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınları, İstanbul, 2004) ve metinlere eşlik eden açıklamalarıyla Richard McKirahan, *Philosophy Before Socrates* (Indianapolis, 1994). Jonathan Barney'den *The Presocratic Philosophers* (Londra, 1979) da antik felsefeyle yeni tanışan okurlar için mükemmel bir başlangıç kitabıdır.

Platon'un diyalogları için en kullanışlı kaynak, J. Cooper ve D. Hutchinson'ın yayına hazırladıkları *Plato: Complete Works*'tür (Indianopolis, 1998). Oxford ("Dünya Klasikleri" dizisi), Penguin ve Hackett yayınevleri tarafından yayınlanan belli başlı diyaloglar, metinlere ilişkin yorumlar ve diğer açıklayıcı bilgilerle desteklenir. *The Cambridge Companion to Plato* (ed. Richard Kraut, Cambridge, 1992) iyi bir başlangıç kitabıdır.

Aristoteles'in bütün eserlerinin standart İngilizce çevirisi, gözden geçirilerek yeniden yayınlanan Oxford baskısıdır; *bkz. The Complete Works of Aristotle* (ed. Jonathan Barnes, Princeton, 1984). *Aristotle: Selections* (ed. T. Irwin ve G. Fine, Indianapolis, 1995) başlangıç düzeyindeki okurlar için yararlı bir derlemedir. *The Cambridge Companion to Aristotle* (ed. Jonathan Barnes, Cambridge, 1995) da Aristoteles felsefesini genel hatlarıyla ele alır.

Stoacı, Epikurosçu ve Kuşkucu gelenekler için *bkz.* B. Inwood ve L. Gerson, *Hellenistic Philosophy* (Indianapolis, 1997) ve A. A. Long ve D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987). Ne yazık ki, Kinik metinlerin günümüze ulaşan fragmanlarının bir arada sunulduğu, iyi tercüme edilmiş bir derleme bulunmuyor.

Pyrrhonculuk için, Julia Annas ve Jonathan Barnes'ın birlikte kaleme aldıkları *Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism* (Cambridge, 1994) ve *The Modes of Scepticism* (Cambridge, 1985) eserlerine göz atabilirsiniz. R. Sharples'ın *Stoics, Epicureans, Sceptics* (Londra, 1996) eseri bu geleneklere genel bir bakış olanağı sunar. Orta Akademia için *bkz.* John Dillon, *The Middle Platonists* (Ithaca, 1997), Yeni-Platonculuk için ise *bkz.* R. T. Wallis, *Neoplatonism* (Londra, 1972).

Antik felsefe geleneği son derece kapsamlıdır; bu yüzden, herhangi bir yazarın bütün geleneği ayrıntılı biçimde incelediği iyi bir antik felsefe tarihinden bahsedilemez. Öte yandan, geleneğin ana hatlarıyla ele alındığı başlangıç kitapları için *bkz.* T. Irwin, *Classical Thought* (Oxford, 1989) ve C. Gill, *Greek Thought* (Oxford, 1995). W. K. C. Guthrie'nin kaleme aldığı altı ciltlik *History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1962-1981; *Yunan Felsefe Tarihi*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011) ise, Aristoteles'le sona ermesine ve yorumsal yetersizliğine olmasına rağmen kaynakçasıyla iyi bir rehber niteliğindedir. Antik dönem felsefe tarihleri, bir süre boyunca, bütün geleneğin bir arada ele alındığı bir tarihsel anlatı biçiminden ziyade, belli başlı felsefe akımları ya da sorunsallarına ilişkin çalışmalar üzerinden geliştirilmiştir. Bu çalışmaların pek çoğu, aşağıda yer verilen eserlerin kaynakça bölümlerinde görülebilir.

Julia Annas'ın *Ancient Voices of Philosophy* (Oxford, 2000) kronolojik bir anlatım yerine, felsefenin belli başlı konularına göre derlenmiş metinleriyle başlangıç düzeyindeki bir seçkidir. Terence Irwin'in, yine konulara göre düzenlenmiş *Classical*

Philosophy'si (Oxford, 1999) ise, ileri düzey öğrencilere yönelik daha kapsamlı bir çalışmadır.

Oxford History of the Classical World'de (Oxford, 1986) farklı tarihsel dönemlerin felsefe geleneklerine ilişkin çeşitli bölümler bulunur. Mükemmel referans kitapları arasında *Oxford Classical Dictionary* (üçüncü baskı, Oxford, 1996) ve Don Zeyl tarafından yayına hazırlanan *The Encyclopedia of Classical Philosophy* (Westport, 1996) sayılabilir.

Pek çok yazarın katkıda bulunduğu *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge, 2005) ve *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge, 2000) kapsadıkları dönemlere ilişkin için kapsamlı kaynaklardır.

Stephen Everson'ın yayına hazırladığı *Cambridge Companions to Ancient Thought* son derece yararlı bir dizidir. Söz konusu dizideki eserler: *Epistemology* (1990), *Psychology* (1991), *Language* (1994) ve *Ethics* (1998).

Notlar

Bu bölümde sadece İleri Okuma kısmında atıfta bulunulmayan yazarlara ve konulara yer verilmiştir.

Birinci Bölüm

Euripides'in *Medea*'sının pek çok modern çevirisi bulunmaktadır. Epiktetos'un Medea hakkındaki yorumları, aynı şekilde pek çok modern çevirisine erişebileceğiniz *Söylevler I* (s. *28)* ve *Söylevler II*'de (s. 17) yer alır. Platon'un ruhun bölümlerine ilişkin açıklamaları *Devlet*'in (IV. ve IX. kitaplar) yanı sıra, *Phaedros* (özellikle 244-257. sayfalar) ve *Timaios*'un bazı kısımlarında bulunabilir. Galenos'un aynı konuya ilişkin yorumları ise *On the Doctrines of Hippocrates and Plato III*'te (s. 3) yer alır; söz konusu eserin, Yunan tıp bilginlerinin metinleri ve çevirilerinin derlendiği *Corpus Medicorum Graecorum*'da da bir çevirisi vardır. Bu konunun antik felsefe geleneğinde nasıl ele alındığı hakkında daha detaylı bilgi edinmek için A. Price'ın *Mental Conflict* (Oxford, 1995) ve C. Gill'in *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy* –özellikle III. ve IV. bölümler– (Oxford, 1996) eserlerine göz atabilirsiniz.

İkinci Bölüm

Devlet'in, antik gelenekte olduğu gibi, öncelikle bir etik metni olarak görülmesine ilişkin açıklamalar için *bkz*. Julia Annas, *Platonic Ethics Old and New*, IV. Bölüm, (Ithaca, 1999).

Antik Yunan kültürünün Victoria dönemi İngiliz toplumu üzerindeki etkileri hakkında çok sayıda eser verilmiştir, ancak antik felsefe geleneğinin mirasına ilişkin eserlerin sayısı iki elin parmaklarını geçmez. Bunlar arasında, Frank Turner'ın *The Greek Heritage in Victorian Britain* (New Haven, 1981) eseri en iyisi olarak öne çıkar. Turner'ın, G. W. Clarke'ın yayına hazırladığı *Rediscovering Hellenism: The Hellenic Inheritance and the English Imagination* (Cambridge, 1989) derlemesinde yer alan "Why the Greeks and not the Romans in Victorian Britain" makalesi de dikkate değer.

Faydacı geleneğin mirası hakkında bilgi edinmek içinse, *bkz.* Kyriakos Demetriou, "The Development of Platonic Studies in Britain and the Role of the Untilitarians" (*Utilitas*, 8, 1996). John Glucker'ın "Plato in England: The Nineteenth Century and After" (ed. H. Funke, *Utopie und Tradition: Platons Lehre vom Staat in der Moderne*, Würzburg, 1987) ve "The Two Platos of Victorian Britain" (ed. K. Algra ve diğerleri, *Poyhistor*, Leiden, 1996) makaleleri de kayda değer yayınlar arasındadır.

Erken dönem Amerikan geleneği için *bkz.* Carl J. Richard, *The Founders and the Classics* (Cambridge MA, 1994). Avrupa geleneği ise ülkeden ülkeye farklılık gösterir ve son derece karmaşıktır: Ada Neschke-Hentschke'nin yayına hazırladığı *Images de Platon et Lectures de ses Oeuvres: les Interprétations de Platon A travers les Siéecles*'daki (Louvain-Paris, 1997) makaleler dikkat çekicidir.

Grote'un *Plato*'su ve John Stuart Mill'ın bu kitabı ele aldığı uzun incelemesi hâlâ son derece faydalı kaynaklardır; *bkz.* John Stuart Mill, *Collected Works*, Cilt XI (Toronto, 1978).

Popper'dan yapılan alıntılar *Açık Toplum ve Düşmanları* (Londra, 1945) Cilt I'de yer alır. John Wild'ın *Platon'un Modern Düşmanları ve Doğal Yasa Teorisi* kitabı ise 1953 yılında Chicago'da basılmıştır. Whitehead'in çok ünlü ifadesi, *Process and Reality*'nin (Cambridge, 1929) ikinci kısım, birinci bölüm, birinci parçasında bulunur. *The History of the University of Oxford* T. Aston tarafından yayına hazırlanmıştır; alıntılanan kısım için *bkz.* Cilt V (s. 529), *The Eighteenth Century* (Oxford, 1986).

Üçüncü Bölüm

Ksenophon'un öyküsü *Memorabilia (Reminiscences of Socrates)*, II. Kitap'ta *(s. 1)* anlatılır. Sofist düşünceye ilişkin açıklamalar R. McKirahan, *Philosophy Before Socrates* (Indianapolis, 1994) eserinde bulunabilir. Antik dönem Mutçu teoriler, Julia Annas'ın *The Morality of Happiness* (Oxford, 1993) kitabında ele alınmıştır. Aristoteles'in mutluluğa dair başlıca teorileri *Nikomakhos'a Etik*, I. Kitap'ta görülebilir. Epikuros ve Stoacılar'ın mutluluğa ilişkin düşünceleri ise en iyi Cicero'nun *De Finibus* eserinin I-IV. kitaplarında irdelenmiştir; İngilizce çeviri için *bkz.* Raphael Woolf, *On Moral Ends* (Cambridge, 2001).

Dördüncü Bölüm

Sokrates için, Christopher Taylor'ın mükemmel bir başlangıç kitabı olan *Socrates*'ine (Oxford, 1998) göz atabilirsiniz. Filozofun kâhinin görüsü hakkındaki kendi yorumları *Sokrates'in Savunması*'nda yer alır. Sokrates pek çok antik dönem felsefe geleneğinde ideal filozof figürünün sembolü olarak görülür. Epikurosçular bunun başlıca istisnasıdır; onlara göre, ideal filozof Epikuros kadar ciddi olmalı ve alaycı olmamalıdır. Platon'un bilgi hakkındaki en derinlikli açıklamaları *Devlet*'in orta kısımlarında yer alır; filozofun Göreci teorilere yönelik eleştirileri ve deneyime dayalı bilgi kavramı hakkındaki açıklamaları ise *Theaitetos* diyalogunda görülebilir. Aristoteles, bilimlerin yapısına dair görüşlerini, anlaşılması hayli güç olan İkinci Çözümlemeler'de ortaya koyar. Filozofun, bilginin gelişimi hakkındaki düşünceleri için *Metafizik* (I. ve II. kitapların açılış bölümleri), çok çeşitli konuları incelemeye ilişkin savunması için ise *Hayvanların Hareketi Üzerine* (I. Kitap, V. Bölüm) kitaplarına göz atabilirsiniz. S. Everson'ın yayına hazırladığı *Epistemology* (Cambridge, 1990) antik dönem bilgi teorilerinden geniş bir yelpazenin sunulduğu olmazsa olmaz nitelikteki bir başlangıç kitabıdır.

Beşinci Bölüm

Aristotelesçi mantık için *bkz.* Robin Smith'in çevirisiyle *Prior Analytics* (Indianapolis, 1989) ve yine Smith'in *Cambridge Companion to Aristoteles*'da (ed. J. Barnes, Cambridge, 1995) kaleme aldığı bölüm. Ne yazık ki, Stoacı mantığın temel ilkelerini sunan kaynakların iyi bir İngilizce çevirisi mevcut değil; bunun için, Inwood ve Gerson ile Long ve Sedley'nin kitaplarındaki ilgili kısımlara göz atabilirsiniz. Stoacı mantığa ilişkin birincil kaynaklar, Karlheinz Hülser'nın *Die Fragmente der Dialektiker der Stoiker* (Stuttgart, 1987) kitabının beşinci cildinde bir arada bulunabilir.

Helenistik dönem bilimi için *bkz.* G. Lloyd, *Greek Science After Aristotle* (Londra, 1973). Aristotelesçi metafizik ve bilim felsefesine ilişkin başlangıç düzeyindeki açıklamalar için *Cambridge Companion to Aristotle*'daki ilgili bölümlere göz atılabilir. Stoacı ve Epikurosçu metafizik teorilerinin süregelen bir felsefi tartışmanın nesnesi olduğunu söylemek güçtür, ancak Platon'un "Formlar Teorisi" hakkında çok geniş bir felsefe literatürü vardır; *bkz. Cambridge Companion to Plato.*

Altıncı Bölüm

İleri Okuma'da, antik felsefe geleneğinin izlerini sürebileceğiniz öneriler sunulmuştur. Martin West'in ifadesi, "Early Greek Philosophy", *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World* (Oxford, 1986) eserinden alıntıdır. "Platon, Yunanca konuşan bir Musa değil de nedir?" ifadesi ise, bütün "Büyük Düşünceler"in farklı kültürlerde aynı şekilde var olduğunu düşünen ikinci yüzyıl Platoncu filozofu Numenios'un sekizinci fragmanında yer alır. Eusebius, *Praeparatio Evangelica*'da (X. ve XI. bölümlerin ilk sayfaları) daha da ileri giderek, bütün Yunan felsefi düşününün Yahudi kutsal metinlerinden çalıntı olduğunu iddia eder. Yunan felsefesinin başlangıcına dair çelişen alıntılar için *bkz.* John Burnet, *Early Greek Philosophy*, s. 13, 28 (Londra, 1892; *Erken Yunan Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı,

İdea, İstanbul, 2013), ve Francis Cornford, *Principium Sapientiae: A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, 1952), s. 154-155.

KÜLTÜR KİTAPLIĞI

1- **SOKRATES**, Louis-André Dorion, Mart 2005
2- **NAPOLÉON**, Thierry Lentz, Mart 2005
3- **BİLİM-KURGU**, Jacques Baudou, Mart 2005
4- **ANADOLU UYGARLIKLARI**, Marc Desti, Nisan 2005
5- **PSİKANALİZ**, Daniel Lagache, Nisan 2005
6- **SOSYAL BİLİMLER**, Dominique Desjeux, Nisan 2005
7- **HİTİTLER**, Isabelle Klock-Fontanille, Mayıs 2005
8- **SOSYAL PSİKOLOJİ**, Jean Maisonneuve, Mayıs 2005
9- **YUNAN MİTOLOJİSİ**, Pierre Grimal, Mayıs 2005
10- **EMPRESYONİZM**, Marina Ferretti Bocquillon, Haziran 2005
11- **MEZHEPLER**, Nathalie Luca, Haziran 2005
12- **ŞARABIN TARİHİ**, Jean-François Gautier, Haziran 2005
13- **FELSEFE AKIMLARI**, Dominique Folscheid, Temmuz 2005
14- **JEAN-PAUL SARTRE**, Annie Cohen-Solal, Temmuz 2005
15- **HAÇLILAR**, Cécile Morrisson, Temmuz 2005
16- **İNGİLİZ EDEBİYATI**, Jean Raimond, Ağustos 2005
17- **ÜNİVERSİTELERİN TARİHİ**, C. Charle & J. Verger, Ağustos 2005
18- **CAZ**, Lucien Malson & Christian Bellest, Ağustos 2005
19- **TAPINAK ŞÖVALYELERİ**, Régine Pernoud, Eylül 2005
20- **ÇAĞDAŞ SANAT**, Anne Cauquelin, Eylül 2005
21- **BİLİM TARİHİ**, Pascal Acot, Eylül 2005
22- **DİNLER**, Paul Poupard, Ekim 2005
23- **ANTROPOLOJİ**, Marc Augé & Jean-Paul Colleyn, Ekim 2005
24- **KAPİTALİZM**, Claude Jessua, Ekim 2005
25- **BLUES**, Gérard Herzhaft, Kasım 2005
26- **NIETZSCHE**, Jean Granier, Kasım 2005
27- **JEOPOLİTİK**, Alexandre Defay, Kasım 2005
28- **RUS EDEBİYATI**, Jean Bonamour, Mart 2006
29- **BİLİM FELSEFESİ**, Dominique Lecourt, Mart 2006
30- **BUDACILIK**, Henri Arvon, Mart 2006
31- **BABİL**, Béatrice André-Salvini, Nisan 2006
32- **FANTASTİK EDEBİYAT**, Jean-Luc Steinmetz, Nisan 2006
33- **ANKSİYETE VE KAYGI**, André Le Gall, Nisan 2006
34- **ÇOCUK PSİKOLOJİSİ**, Olivier Houdé, Mayıs 2006

35- **SCHOPENHAUER**, Edouard Sans, Mayıs 2006
36- **ANTİK MISIR**, Sophie Desplancques, Mayıs 2006
37- **VİKİNGLER**, Pierre Bauduin, Haziran 2006
38- **VAROLUŞÇULUK**, Jacques Colette, Haziran 2006
39- **SANAT TARİHİ**, Xavier Barral I Altet, Haziran 2006
40- **ROMA İMPARATORLUĞU**, Patrick Le Roux, Temmuz 2006
41- **KIERKEGAARD**, Olivier Cauly, Temmuz 2006
42- **ALMAN EDEBİYATI**, Jean-Louis Bandet, Temmuz 2006
43- **MAYALAR**, Paul Gendrop, Ağustos 2006
44- **MİMARLIK TARİHİ**, Gérard Monnier, Ağustos 2006
45- **DİYABET**, Jean & Charles Darnaud, Ağustos 2006
46- **AVRUPA BİRLİĞİ**, Jean-Luc Mathieu, Eylül 2006
47- **DİLBİLİM**, Jean Perrot, Eylül 2006
48- **AZTEKLER**, Jacques Soustelle, Eylül 2006
49- **DADA VE GERÇEKÜSTÜCÜLÜK**, David Hopkins, Kasım 2006
50- **KÜRESELLEŞME**, Manfred B. Steger, Kasım 2006
51- **HAYVAN HAKLARI**, David DeGrazia, Kasım 2006
52- **HIRİSTİYANLIK**, Linda Woodhead, Aralık 2006
53- **GAZETECİLİK**, Ian Hargreaves, Aralık 2006
54- **EVRİM**, Brian & Deborah Charlesworth, Aralık 2006
55- **İSPANYA İÇ SAVAŞI**, Pierre Vilar, Ocak 2007
56- **YARATICILIK**, Michel-Louis Rouquette, Ocak 2007
57- **FELSEFENİN DOĞUŞU**, Giorgio Colli, Ocak 2007
58- **ANTİK FELSEFE**, Jean-Paul Dumont, Şubat 2007
59- **İNKALAR**, Henri Favre, Şubat 2007
60- **YAZIN KURAMI**, Jonathan Culler, Şubat 2007
61- **SOSYAL VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ**, Monaghan & Just, Nisan 2007
62- **SPINOZA**, Roger Scruton, Nisan 2007
63- **TANGO**, Remi Hess, Nisan 2007
64- **İTALYAN EDEBİYATI**, Christian Bec & François Livi, Mayıs 2007
65- **DARWIN VE DARWINCİLİK**, Patrick Tort, Mayıs 2007
66- **SİYONİZM**, Ilan Greilsammer, Mayıs 2007
67- **FOBİLER**, Paul Denis, Ağustos 2007
68- **KLASİK SANAT**, Mary Beard & John Henderson, Ağustos 2007
69- **PLATON VE AKADEMİA**, Jean Brun, Ağustos 2007
70- **HABERMAS**, James Gordon Finlayson, Eylül 2007
71- **FREUD**, Roland Jaccard, Eylül 2007
72- **KAFKA**, Ritchie Robertson, Eylül 2007

73- **FENOMENOLOJİ**, Jean-François Lyotard, Ekim 2007
74- **EROTİZM**, Roger Dadoun, Ekim 2007
75- **TARİH**, John H. Arnold, Ekim 2007
76- **HOMEROS**, Jacqueline de Romilly, Aralık 2007
77- **ARİSTOTELES VE LİSE**, Jean Brun, Aralık 2007
78- **ANARŞİZM**, Colin Ward, Aralık 2007
79- **BİZANS TARİHİ**, Jean-Claude Cheynet, Mart 2008
80- **BARTHES**, Jonathan Culler, Haziran 2008
81- **ŞİZOFRENİ**, Marc-Louis Bourgeois, Haziran 2008
82- **İSLAM**, Dominique Sourdel, Eylül 2008
83- **SANAT KURAMI**, Cynthia Freeland, Eylül 2008
84- **PLATON**, Jean-François Mattéi, Eylül 2008
85- **FEMİNİZM**, Margaret Walters, Ocak 2009
86- **DESCARTES**, Tom Sorell, Ocak 2009
87- **KELTLER**, Venceslas Kruta, Ocak 2009
88- **MAX WEBER**, Laurent Fleury, Temmuz 2009
89- **RETORİK**, Michel Meyer, Temmuz 2009
90- **DEVLET**, Renaud Denoix de Saint Marc, Temmuz 2009
91- **SALSA VE LATİN CAZ**, Isabelle Leymarie, Ocak 2010
92- **FOUCAULT**, Gary Gutting, Ocak 2010
93- **İNSAN HAKLARI**, Andrew Clapham, Ocak 2010
94- **POETİKA,** Michel Jarrety, Mayıs 2010
95- **RUS DEVRİMİ**, S. A. Smith, Mayıs 2010
96- **FOTOĞRAF**, Roger Bellone, Mayıs 2010
97- **GALILEO**, Georges Minois, Ağustos 2010
98- **EPİSTEMOLOJİ**, Hervé Barreau, Ağustos 2010
99- **KEYNES VE KEYNESÇİLİK**, Pierre Delfaud, Ağustos 2010
100- **HEGEL VE HEGELCİLİK**, Jean-François Kervégan, Mart 2011
101- **ERGEN DEPRESYONU**, Henri Chabrol, Mart 2011
102- **MODA**, Dominique Waquet & Marion Laporte, Mart 2011
103- **LOCKE**, John Dunn, Ağustos 2011
104- **KÜRESEL ISINMA**, Mark Maslin, Ağustos 2011
105- **BAROK**, Victor-Lucien Tapié, Ağustos 2011
106- **BHAGAVADGITA**, Anonim, Eylül 2011
107- **HİNDUİZM**, Korhan Kaya, Eylül 2011
108- **İKTİSAT**, Partha Dasgupta, Eylül 2011
109- **SHAKESPEARE**, Germaine Greer, Aralık 2011
110- **SENFONİ**, Rémi Jacobs, Aralık 2011

111- **HUKUK FELSEFESİ**, Michel Troper, Aralık 2011
112- **RAMAYANA**, Anonim, Ocak 2012
113- **DEMOKRASİ**, Bernard Crick, Mart 2012
114- **FRANKFURT OKULU**, Paul-Laurent Assoun, Mart 2012
115- **KİTABIN TARİHİ**, Albert Labarre, Mart 2012
116- **MİT**, Robert A. Segal, Haziran 2012
117- **MODERN ÇİN**, Rana Mitter, Haziran 2012
118- **DÜŞLER**, J. Allan Hobson, Haziran 2012
119- **RÖNESANS**, Jerry Brotton, Kasım 2012
120- **PARANOYA**, Sophie de Mijolla-Mellor, Kasım 2012
121- **KITA FELSEFESİ**, Simon Critchley, Kasım 2012
122- **İDEOLOJİ**, Michael Freeden, Aralık 2012
123- **RÖNESANS SANATI**, Geraldine A. Johnson, Aralık 2012
124- **SOĞUK SAVAŞ**, Robert J. McMahon, Mart 2013
125- **MARX**, Peter Singer, Mart 2013
126- **POSTYAPISALCILIK**, Catherine Belsey, Mart 2013
127- **YUNAN SANATI**, Jean-Jacques Maffre, Haziran 2013
128- **MATEMATİK**, Timothy Gowers, Haziran 2013
129- **PSİKİYATRİ TARİHİ**, Jacques Hochmann, Haziran 2013
130- **ORTAÇAĞ FELSEFESİ**, Alain de Libéra, Ağustos 2013
131- **TASARIM**, John Heskett, Ağustos 2013
132- **TRAJEDİ**, Adrian Poole, Ekim 2013
133- **MODERNİZM**, Christopher Butler, Ekim 2013
134- **KÜBİZM**, Pierre Cabanne, Kasım 2013
135- **SOSYALİZM**, Michael Newman, Kasım 2013
136- **JUNG**, Anthony Stevens, Ocak 2014
137- **KUANTUM**, John Polkinghorne, Ocak 2014
138- **FAŞİZM**, Kevin Passmore, Nisan 2014
139- **KAOS**, Leonard Smith, Nisan 2014
140- **DERRIDA**, Simon Glendinning, Mayıs 2014
141- **MASONLUK**, Paul Naudon, Ağustos 2014
142- **ZEN**, Jean-Luc Toula-Breysse, Ağustos 2014
143- **BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI**, Michael Howard, Eylül 2014
144- **TIP TARİHİ**, William Bynum, Ekim 2014
145- **HEIDEGGER**, Michael Inwood, Ekim 2014
146- **KABALA**, Joseph Dan, Mart 2015
147- **İNSAN EVRİMİ**, Bernard Wood, Nisan 2015
148- **DÜNYA MÜZİĞİ**, Philip V. Bohlman, Nisan 2015

149- **SOYUT SANAT**, Alain Bonfand, Haziran 2015
150- **FRANSIZ DEVRİMİ**, William Doyle, Haziran 2015
151- **İMPARATORLUK**, Stephen Howe, Temmuz 2015
152- **GANDHİ**, Robert Deliège, Temmuz 2015
153- **ZEKÂ**, Ian J. Deary, Eylül 2015